This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·

URKIRCHE UND KATHOLIZISMUS

von

PIERRE BATIFFOL

Übersetzt und eingeleitet von

Dr. theol. Franz Xaver Seppelt

Privat-Dozent a. d. Universität Breslau.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung

Kempten und München

1910.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten und München.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst
Herausgegeben von Karl Muth.

Hochland gehört zu den meistgelesenen Revuen Deutschlands. Seine grosse Bedeutung für unser modernes Geistesleben ist unbestritten. Hochland pflegt vornehme Belletristik und begleitet die modernen Erscheinungen in Literatur und Kunst mit ruhigem und sicherem Urteil. Seine Beiträge sind mit den Namen erster Autoren gedeckt. Die Ausstattung ist reich und gediegen. Jedes Heft enthält mehrere prächtige Kunstbeilagen.

Jede Buchhandlung sowie auch der Verlag liefern das erste Heft zur Einsicht, sowie gratis und franko eine prächtig ausgestattete Hochlandbroschüre. Abonnements werden von allen Buchhandlungen des In- und Auslandes sowie direkt vom Verlag entgegengenommen.

Abonnementspreis: vierteljährlich (drei Hefte) Mk. 4.—, Kr 4.80, Fr. 5.—. Preis des einzelnen Heftes: Mk. 1.50.

Prof. Dr. Eduard Engel in der „Geschichte der deutschen Literatur": ... Die von Karl Muth seit einigen Jahren mit steigendem Erfolg geleitete Zeitschrift „Hochland" betont stets das, was alle Deutschen ohne Unterschied des Bekenntnisses geistig verbindet. .. Es gibt wenig Zeitschriften, die einen so guten Kulturkampf im Dienste des deutschen Idealismus führen wie „Hochland", und die segensreichen Wirkungen beginnen sich schon zu zeigen.

Autorität und Freiheit.

Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche von Fr. W. Foerster.
Zweite Auflage 8°. XVI und 192 Seiten.
Preis broschiert M. 2.50, gebunden M. 3.25.

Allgemeine Rundschau: Das Buch ist, gleich den übrigen Werken Foersters voll der tiefsten Erkenntnisse, die in einer Weise formuliert sind, wie sie eben nur Foerster formulieren kann. Es sind Gedanken, denen wir ja auch in früheren Werken des Autors schon begegnet sind, die aber hier in neuer Form, in neuem Zusammenhang und in voller Vollendung auftreten zum Beweis der Thesis: auf sittlichem und religiösem Gebiet ist die individuelle Vernunft schon rein natürlich, vernünftig betrachtet, unfähig, sich Normen zu geben. Sie ist und bleibt angewiesen auf Autoritäten, welche da sprechen, nicht aus der stets unbegrenzten individuellen Lebenserfahrung heraus, sondern mit erleuchtetem Geiste von der Höhe herab das Menschenleben überschauen. Ehrfurcht vor diesen Autoritäten ist der Anfang der Freiheit.

TU
ADESTO

Urkirche und Katholizismus

von

Pierre Batiffol

Übersetzt und eingeleitet

von

Dr. theol. Franz Xaver Seppelt

Privat-Dozent an der Universität Breslau

UNIV. OF CALIFORNIA

Kempten und München
Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
1910

BR195
C3B33

SURDACH

Mit bischöflicher Druckerlaubnis.

Buchdruckerei der Jos. Kösel'schen Buchhandlung in Kempten.

Einleitung.

Mit einem gewissen Stolz hatte Döllinger in seiner berühmten Rede über die „Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie[1])“, die er am 28. September 1863 vor der Gelehrtenversammlung zu München hielt, erklärt, dass der Leuchter der theologischen Wissenschaft von seinen früheren Stellen weggerückt und die Reihe, die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disziplin zu werden, endlich an die deutsche Nation gekommen sei. Zur Begründung dessen hatte er in kräftigen Strichen ein Bild der damaligen Lage der wissenschaftlichen Theologie in den einzelnen Ländern entworfen, das sonder Zweifel im allgemeinen eine getreue Wiedergabe des Tatbestandes bot. Insbesondere deckte sich das, was er über die französischen Verhältnisse ausführte, mit den wirklichen Verhältnissen. Nachdem er mit Wärme die Blütezeit der Theologie im 17. Jahrhundert bis ins 18. hinein gepriesen, in der Frankreich das Szepter der theologischen Wissenschaft geführt, hob es sich um so trauriger davon ab, als er bezüglich der Gegenwart konstatieren musste: Frankreich hat keine Theologen, weil es keine theologische Hochschule und überhaupt nicht eine einzige kirchliche wissenschaftliche Schule besitzt. — So war es in der Tat; die hoffnungsvollen Keime, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine neue Blüte zu verheissen schienen, waren nicht zur Entwicklung gekommen. Was dem französischen Klerus um das Jahr 1860 fehlte, war nach dem kompetenten Urteil Baudrillarts[2]) der kritische Sinn und die Vertrautheit mit den neuen Methoden der Wissenschaft. Reizvoll wäre es und lehr-

1) Döllinger, Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte. Gesammelt und herausgegeben von F. X. Reusch (Stuttgart 1890), S. 172 ff.

2) A. Baudrillart, L'enseignement catholique dans la France contemporaine. Études et discours (Paris 1910), p. 37 ff. Vgl. den ganzen Aufsatz: Le renouvellement intellectuel du clergé de France au XIX^{e} siècle, p. 1 ff.

M205950

reich auch für unsere Tage, den Gründen für diese betrübende Erscheinung nachzugehen[1]); doch dazu ist hier nicht der Ort.

Döllinger hatte in seiner Rede auch der Hoffnung Ausdruck gegeben, dass Frankreich, dem man seit der Gründung der Pariser Universität die Prärogative des „studium" zuzuschreiben pflegte, dieweil Italien das sacerdotium und Deutschland das imperium besass, diese Prärogative wieder herstellen werde, und dass die alte, nur erstarrte, nicht erstorbene Schöpferkraft wieder erwachen werde. — Die letzten Jahrzehnte haben die glänzende Erfüllung jener Hoffnungen gebracht.

Als im Jahre 1907 Albert Ehrhard ähnlich wie Döllinger einen Ueberblick über „Die internationale Lage der katholischen Theologie[2])" zu geben sich bemühte, konnte er in Frankreich den beachtenswertesten Aufschwung konstatieren, ja, „es muss sogar zugestanden werden, dass die katholische Theologie Frankreichs diejenige Deutschlands in der Gegenwart überflügelt hat[3])", dass die französischen Theologen „beherzter als wir Stellung zu den neuen Problemen nehmen". Dieser „renouvellement intellectuel du clergé de France" hängt aufs engste zusammen mit der Gründung von katholischen Universitäten in Paris, Lille, Lyon, Angers und Toulouse in den letzten Dezennien. Diese Instituts catholiques, vornehmlich die von Paris, Toulouse und Lyon, dazu die „Ecole biblique" in Jerusalem, sind die Hauptherde dieser grossartigen Bewegung geworden. Von ihnen ist ausgegangen und mit ihnen steht in Verbindung jene lange Reihe von glänzenden Gelehrten, auf die das katholische Frankreich der Gegenwart mit Stolz als seine Theologen hinweisen kann. Welche Fülle frisch sich regender Kraft drängt sich da empor, welche Summe von Geist und methodischer Arbeit offenbart sich da nicht[4])! Und diese zahlreichen gediegenen Leistungen der theologischen Wissenschaft finden nicht bloss in

1) Vgl. hierüber Baudrillart, a. a. O., 37 ff.

2) Internationale Wochenschrift I (1907), 231—242, 269—278.

3) Für das Teilgebiet der liturgischen Forschung bestätigt dies Adolph Franz, Hist.-pol. Blätter, Bd. 141 (1908), 84 ff.

4) Vgl. P. Batiffol, Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique, Paris 1907, passim. Baudrillart, a. a. O. 653 ff. Hier sind die Namen der in Betracht kommenden Gelehrten und ihre Werke, sowie auch die zahlreichen ausgezeichneten theologischen Zeitschriften aufgezählt. Vgl. auch die Aufzählung bei H. Brémond, La littérature religieuse d'avant-hier et d'aujourd'hui Paris 1906.

engen Fachzirkeln Beachtung, sie erringen buchhändlerische Erfolge, wie sie bei uns unerhört sind: la religion se vend bien, so hat man es treffend, wenn auch nicht zart ausgedrückt. Dadurch beginnt der katholische Gedanke wieder eine öffentliche Macht zu werden: man hasst und bekämpft ihn, aber man kann ihn nicht ignorieren und muss mit ihm rechnen. — Es ist eine grosse Täuschung zu glauben, so beginnt Baudrillart einen seiner Aufsätze, man könne die Gewalt über die Seelen, über die Herzen und den Willen der Menschen behalten, wenn man die über die Geister verloren hat. Es scheint, dass die französische theologische Wissenschaft auf dem Wege ist, die Gewalt über die Geister in zähem Kampf wieder zu erringen — das ist das Trostreiche und Hoffnunggebende, was die französische Kirchengeschichte der Gegenwart aufzuweisen hat.

Dem Glanzbild fehlt der Schatten nicht ganz. Wenn man von dem renouvellement intellectuel du clergé français spricht, so spricht man mit gleichem Recht auch von der crise intellectuelle dans le clergé français. Man darf deren Umfang und Bedeutung nicht übertreiben, wie Houtin und Salomon Reinach es tun. Aber sie ist vorhanden, und das kann nicht wundernehmen. Der eben kurz skizzierte Aufschwung erfolgte nicht zuletzt unter dem harten Druck der Not: als von der Mitte des 19. Jahrhunderts an die Ergebnisse der deutschen rationalistischen Theologie in Frankreich propagiert und populärisiert wurden, da galt es, sich endlich aufzuraffen zu entschlossener Verteidigung. Man musste sich entschliessen, sollte der Erfolg nicht ausbleiben, mit den gleichen Waffen zu kämpfen, die der mächtige Gegner handhabte. Da fehlte es nun an der festen Tradition, die einen sichern Rückhalt geboten hätte bei dem Vordringen auf dem neuen ungewohnten Boden, und da man vom Gegner die Waffenführung lernen wollte und musste, ward mancher ein zu gelehriger Schüler auch dort, wo er die Waffen gegen den Lehrmeister hätte wenden sollen. Doch derer sind nur wenige gewesen, und es ist ein Zeichen von Gesundheit, dass jene Elemente mit Unterstützung des kirchlichen Lehramts ausgeschieden werden konnten, ohne dass weitwirkende Erschütterungen sich zeigten. So hat Baudrillart[1]) recht: Wenn es einerseits unbedingt nötig ist,

1) A. a. O. S. VIII.

sich gegen die Tendenzen zu wenden, welche die Integrität des Glaubens bedrohen, so ist es andererseits ebenso sicher, dass die wissenschaftliche und kritische Arbeit, welche die Katholiken in den letzten fünfzig Jahren geleistet, notwendig und im ganzen genommen gut war. — Sonder Zweifel ist es am schwierigsten, auf dem Gebiet der Dogmengeschichte sich vor dem Abgleiten auf falsche Bahnen zu bewahren; das liegt weniger in dieser Disziplin selbst begründet als vielmehr daran, dass sie überwiegend die Domäne protestantisch-rationalistischer Forschung geworden ist, die hier hervorragende Leistungen aufzuweisen hat. Da ist es aller Beachtung wert, dass gerade französischerseits die möglichen und wirklichen Gefahren, die sich hier auftun, wenn die Bewunderung dieser Leistungen zum Unterlassen sorgsamster kritischer Nachprüfung verleitet, erkannt und bekämpft worden sind. Nur „mit Reserve" will man sich darum des Ausdrucks Dogmengeschichte bedienen[1]), weil er zu einer Art Glaubensbekenntnis geworden ist des Inhalts, dass die Dogmen durch Zufall bedingte Bildungen (de formation contingente, accidentelle) sind. Und von Toulouse her, von wo der Forschung mehr als eine ausgezeichnete dogmengeschichtliche Arbeit zugekommen ist, hat man hingewiesen auf die Enge des Gesichtskreises der protestantischen Dogmengeschichtschreibung, die alles unter dem Gesichtswinkel der Protestanten des 16. Jahrhunderts betrachte und die spezifisch katholischen Dogmen in ihren Arbeiten vernachlässige[2]), und mit Nachdruck ist die Forderung erhoben worden, die Disziplin der Dogmengeschichte müsse deprotestantisiert werden[3]). Es leuchtet ein — wo solche Klarheit und Selbständigkeit des Urteils in leitenden Kreisen vorhanden, wo derart das katholische Selbstbewusstsein entwickelt ist, da werden auch schwere Krisen überwunden.

* * *

Es war nicht überflüssig, an dieser Stelle von diesen Dingen zu reden. Die vorstehenden Zeilen sind zur Einführung ge-

1) Batiffol, Questions d'enseignement superieur ecclésiastique, S. 143 ff. Le sens et les limites de l'histoire des dogmes.

2) L. Saltet im Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse) 1908, S. 73.

3) Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse) 1907, S. 175. Vgl. auch J. Wordsworth, Ordination Problems (London 1909), p. 5 f.

schrieben: im folgenden soll eine der hervorragendsten Leistungen der französischen theologischen Wissenschaft auf dogmengeschichtlichem Gebiet in deutscher Uebersetzung dargeboten werden. Die glänzende Aufnahme, die das Werk bei der französischen und deutschen Fachkritik wie bei dem französischen Leserpublikum gefunden hat — davon geben die rasch sich folgenden Auflagen Zeugnis — rechtfertigt die Uebersetzung zur Genüge. Und man wird urteilen dürfen, dass das hier behandelte Thema, wie die Verhältnisse in Deutschland liegen, besonderem Interesse begegnen wird: die Fragen „Hat Jesus eine Kirche gestiftet?" „Hat die römisch-katholische Kirche ein Recht auf den Anspruch, die von Jesus gestifte Kirche zu sein?" drängen sich heut mehr denn je einem jeden auf, der Religion und Kirche nicht gleichgültig gegenübersteht. Pierre Batiffol gibt die Antwort auf diese Fragen, ausgerüstet mit unvergleichlicher Kenntnis der Quellen des Urchristentums und der modernen Forschung. Sein Werk „L'église naissante et le catholicisme" ist nicht eine flüchtige Gelegenheitsarbeit, sondern die reife Frucht einer langen Forschertätigkeit. Darum wird es auch nicht von heut auf morgen veralten. Freilich, die Erforschung des Urchristentums wird noch weitere Fortschritte machen, und hier und da werden an dem Werk Berichtigungen sich als nötig erweisen, aber das Werk als Ganzes wird nicht sobald seinen Wert verlieren: auch in der Hinsicht wird man es Möhlers Symbolik an die Seite stellen dürfen.

So wird es genügen, einige wichtige Neuerscheinungen hier in Kürze namhaft zu machen, die, weil während des Druckes erschienen, im Texte nicht angeführt werden konnten.

Adolf Harnack hat seinen Artikel über „Kirchliche Verfassung und kirchliches Recht im 1. und 2. Jahrhundert" in der Realencyklopädie (XX, 508–546) in erweitertem Abdruck unter dem Titel „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten"[1]) als Buch erscheinen lassen: es bietet in knapper, übersichtlicher Zusammenfassung, was, im ganzen genommen, als Resultat der protestantischen Forschungen über die urchristliche Verfassungsgeschichte zu gelten hat.

1) Leipzig 1910, XI, 252 Der Abdruck steht S. 1–120.

Einen breiten Raum[1]) nimmt in Harnacks Werk die Auseinandersetzung mit Rudolf Sohm ein. Dieser hat in einer Abhandlung „Wesen und Ursprung des Katholizismus“[2]) seine aus seinem „Kirchenrecht“ (1892) bekannten viel umstrittenen und auch in dem Werk an Batiffol berücksichtigten Anschauungen über die Entstehung des Kirchenrechts und Katholizismus aufs neue dargelegt und verteidigt: Harnack trägt die Bedenken vor, derentwegen er bei aller Anerkennung der reichen Anregungen, welche die Theorie Sohms bietet, doch zu ihrer Ablehnung gezwungen ist.

„Hat Jesus das Papsttum gestiftet?“[3]) Diese Frage beantwortet Josef Schnitzer in einer eben erschienenen dogmengeschichtlichen Untersuchung mit einem glatten „Nein“. Die Arbeit hat ein gewisses Aufsehen erregt. Nicht aus Gründen sachlicher Art. Die Resultate, zu denen sie kommt, und die Wege, auf denen sie erzielt werden, sind nicht neu. Dass die Eschatologie Jesu „bittere, echt evangelische Wahrheit“ sei (S. 30), hat man immer noch gutes Recht zu bezweifeln, und damit, dass Matth. 16, 17 ff. erst gegen 180—190 in den Evangelientext eingeschoben sein soll, wird Schnitzer bei keinem Textkritiker Glauben finden. Im übrigen kann auf die treffliche Gegenschrift von Fritz Tillmann, „Jesus und das Papsttum“ (Köln, Bachem 1910) verwiesen werden.

In dem Buch von Guignebert, „La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome[4])“, in dem das Apostolat und das Martyrium Petri zu Rom bestritten wird, führt die Ueberkritik zu einer wahren Misshandlung der Quellen. Paul Monceaux hat über dasselbe eine Abhandlung geschrieben[5]), in der die methodischen Bemerkungen über den Wert des — auch von Schnitzer aufs ausgiebigste verwerteten — argumentum ex silentio und die Bewertung des ersten literarischen Auftauchens einer Nachricht der Beachtung und Beherzigung wert sind.

---

1) A. a. O. S. 121—186: Urchristentum und Katholizismus („Geist“ und Recht).

2) Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Kgl. sächs. Akademie der Wissenschaften, Bd. XXVII, 10. Leipzig 1909, 58 S.

3) Augsburg 1910. VII, 79.

4) Paris, Nourry, 1909. XIV, 391.

5) Revue d'histoire et de littérature religieuse I (Nouvelle série, 1910), 216—240.

Mit dem Thema des achten Kapitels von „Urkirche und Katholizismus“ beschäftigt sich die kirchen- und dogmengeschichtliche Studie von Hugo Koch „Cyprian und der römische Primat[1])“. An verschiedenen Stellen derselben wird gegen die von Batiffol vorgetragenen Anschauungen polemisiert; dass es mit durchschlagenden Gründen geschehe, wird man nicht sagen können. Ueberhaupt entzieht sich gerade hier — ich denke vor allem an den Text von De catholicae ecclesiae unitate cap. 4 — manches einer völlig zweifelsfreien Beantwortung. Im übrigen zeigt wohl gerade das Werk Batiffols, dass die Schlussfolgerungen, die Koch seiner Spezialuntersuchung beigefügt hat, der Berechtigung entbehren.

Die vorliegende Uebersetzung ist nach der dritten Auflage des französischen Originals gefertigt, der Verfasser hat dieses für die Uebersetzung durchgesehen und eine Anzahl Berichtigungen und Zusätze geliefert, wie auch der Uebersetzer hier und da die Literaturangaben ergänzt hat[2]). So kommt der Uebersetzung ein selbständiger Wert neben der französischen Ausgabe zu.

* * *

„Matri Ecclesiae“ hat Batiffol sein Buch gewidmet und in den Schlussworten der Hoffnung Ausdruck geliehen, sein Buch möge das Heimweh nach der Kirche wecken bei denen, die ihr fernestehen. Mit der gleichen Widmung und Hoffnung soll auch die vorliegende Uebersetzung hinausgehen. Möge sie auch die Stärkung der Glaubensüberzeugung und frohen Zuversicht derer wirken, die das Heimweh nicht gekannt, weil von Jugend auf die Kirche ihre Mutter gewesen, die aber gerade deshalb, was sie ererbt, nicht recht zu schätzen wissen. Das tut heut mehr not, als wohl mancher meint.

---

1) Texte und Untersuchungen, XXXV, 1. Leipzig 1910. IV, 173.

2) Dass Msgr. Batiffol in liebenswürdiger Weise die Korrekturbogen mitgelesen und Dr. E. Krebs-Freiburg mich bei der Korrektur der ersten Bogen freundlichst unterstützt hat, muss ich auch hier mit Dank erwähnen

Breslau, im August 1910.

Franz Xaver Seppelt.

Vorwort der ersten französischen Auflage.

Christus, auf dem unser Glauben beruht, hat die Kirche gestiftet; er hat sie in Form einer Gemeinschaft gestiftet, und dieser Gemeinschaft hat er eine feste, in sich abgeschlossene Verfassung gegeben. Die Kirche als Erbin der Verheissungen Christi ist nicht eine unsichtbare Gemeinschaft, etwa ein rein innerlicher Zusammenhang von Gerechten und Gläubigen, sondern sie ist eine sichtbare Gemeinschaft auf Erden. Und das ist sie vom ersten Augenblick ihres Daseins gewesen. Die Kirche ist von Christus der Menschheit gegeben worden als ein Mittel, ohne das niemand selig werden kann: ausserhalb der Kirche gibt es kein Heil, ausgenommen nur die Seelen, die durch eine besondere Gnade an dem übernatürlichen Leben der Kirche teilhaben, ohne ihr äusserlich anzugehören. Die Kirche auf Erden ist nicht eine Gemeinschaft, deren Mitglieder alle gleichgestellt und gleichberechtigt sind; sie ist eine Gemeinschaft, in der eine von Gott gesetzte Gewalt sich fortsetzt, und nur wenige sind mit ihr bekleidet, um die andern zu heiligen, zu lehren und zu regieren: die Bischöfe sind es, die als Nachfolger der Apostel nicht ein von den Gläubigen ihnen übertragenes Amt besitzen, sondern eine Amtsgewalt, die auf göttlichem Recht beruht. Darauf beruht die Hierarchie. Die Kirche hat das Lehramt, und dieses ist unfehlbar. Dieses Lehramt ist von den Aposteln auf die Gesamtheit der Bischöfe, namentlich wenn sie auf einem allgemeinen Konzil versammelt sind, übergegangen. Es wacht über den Inhalt der Offenbarung, über das „depositum fidei", es erstreckt sich auf die Wahrheiten, welche die Bewahrung des „depositum fidei" gewährleisten. Die Lehre von der Kirche findet ihre Krönung in der Lehre vom päpstlichen Primat. Wir bekennen, dass Christus den Apostel Petrus als sichtbares Oberhaupt seiner sichtbaren Kirche eingesetzt hat, und dass die Bischöfe von Rom dem Apostel Petrus in diesem Primat — dem Primat des unfehl-

baren Lehramtes und dem obersten Jurisdiktionsprimat — nachgefolgt sind.

Der „Traktat von der Kirche“ hat nach den vom Lehramt der Kirche erlassenen Entscheidungen die Artikel zu formulieren, die wir in Kürze in Erinnerung gebracht, und sie aus Schrift, Ueberlieferung und Vernunft zu begründen Wir müssen uns begnügen, auf die „probati auctores“ zu verweisen, denn es steht nicht in unserm Sinn, sie zu ergänzen. Sollten wir selbst den Platz bestimmen, der unserer Arbeit im Traktat von der Kirche zukommt, so würden wir sagen: Es lag in unserer Absicht, den Traditionsbeweis zu führen, und zwar indem wir uns auf die altchristliche Literatur von ihren Anfängen bis auf den hl. Cyprian beschränken. Man beachte es also wohl, dass unser Buch nicht einen Traktat oder eine These, sondern nur einen Beweis, besser nur den Teil eines Beweises bieten will.

In zweiter Linie hat der Essai den Zweck, die heut bei den protestantischen und rationalistischen Historikern landläufige Darstellung der Geschichte des Ursprungs des Katholizismus zu prüfen und richtig zu stellen. Unsere Theologen, insofern sie wenigstens unserer Methode fremd gegenüberstehen, werden urteilen, eine solche Prüfung sei nicht dringlich: und sicher ist der ruhige Besitz der Wahrheit ein beneidenswerter Zustand, der vor der Kontroverse und Diskussion den Vorzug verdient. Aber die Schwierigkeiten, die im Namen der Geschichte gegen die traditionelle Darstellung der Lehre von der Kirche eingewendet werden, werden von uns nicht „libidine stili“ oder zur Belebung der Argumentation erhoben: man macht sie uns von aussen her, man fordert uns heraus. Und wir brauchen nicht nach Deutschland zu gehen, auch in Frankreich werden sie verbreitet; ich brauche nur das Werk von Auguste Sabatier „Les religions d'autorité et la religion de l'esprit“ nennen und daran erinnern, dass der evolutionistische Modernismus von ihnen ausgeht.

Im Kampf gegen diese Irrtümer, der uns aufgedrängt wird, genügt die Berufung auf die Autorität nicht. „Frustra enim“, sagt einmal der hl. Thomas von Aquin, „videtur auctoritates inducere contra eos, qui auctoritatem non accipiunt.“ Seitdem wir historische Fragen wirklichen oder vermeintlichen Historikern gegenüber behandeln müssen, bleibt uns nichts übrig als auf

den Boden hinabzusteigen, auf dem sie sich bewegen, den Boden der Tatsachen, und festzustellen, ob die Tatsachen für oder gegen uns sprechen.

Darum erkennen auch Theologen, denen niemand Sympathie für die historische Methode nachsagen kann, an, dass sie allein berechtigt ist, wenn es sich um die sogenannten „praeambula fidei" handelt.

Wir bekennen, dass unsere Quellen, so zahlreich sie auch sein mögen, einen unvollkommenen Einblick in das so mannigfache, viel verschlungene und tiefe Leben des Urchristentums gestatten. Wie viel Einsicht in dieses würde uns fehlen, wenn etwa die Briefe des hl. Ignatius oder des hl. Justin Apologien uns nicht erhalten wären! Und andererseits wie viel Licht würde auf das Urchristentum fallen, wenn wir noch „De ecclesia" von Melito und die „Memorabilia" des Hegesipp besässen! Die Entdeckung der Didache hat wie eine Offenbarung gewirkt und den Anlass gegeben, so manche Annahmen zu korrigieren. Vom Zufall ist es abhängig, welche Quellen uns erhalten, welche verloren sind. Darum bleibt die Geschichte, namentlich was die Jahrhunderte betrifft, die wenig Quellen aufweisen, eine Wissenschaft, die mit Konjekturen arbeiten und mit der Revision ihrer Urteile rechnen muss; eine Ausnahme ist nur zu machen bezüglich gewisser ganz klar gestellter Tatsachen und der grossen Richtlinien, die durch eine Reihe übereinstimmender Beobachtungen gewonnen sind.

Die Geschichte der Lehre von der Kirche in der alten Zeit ruht auf gewissen Zügen, die, von Anfang an genügend bezeugt, von Generation zu Generation eine immer deutlichere ausdrucksvollere Gestalt annehmen. Die Christenheit erscheint von den Tagen der Apostel an als eine Gemeinschaftsreligion, als eine Brüderschaft, die sich über die ganze Erde ausbreitet, ohne an innerer Kraft zu verlieren, die sich allenthalben zu kleinen, gleichorganisierten Christengemeinden zusammenschliesst, die untereinander in Verbindung stehen und denselben Glauben, denselben Kult, dieselbe Obrigkeit besitzen. Diese Erscheinung, deren beständiges Auftreten, beim Mithrasdienst etwa, nichts Verwunderliches an sich hätte, überrascht uns beim Christentum — so wenig sind wir gewöhnt, es unter diesem Gesichtswinkel zu betrachten. Keine Definition hat mehr Geltung als die Tertullians: „Corpus sumus de conscientia

religionis et disciplinae unitate et spei foedere", wobei zu beachten ist, dass die ganze Christenheit diese Gesellschaft, dieses „corpus" ist, und dass in jeder Christengemeinde die gleiche Hierarchie, die gleiche Disziplin, der gleiche Glaube vorhanden ist. Das ist also die Gestalt, die der Katholizismus tatsächlich aufwies. Und was da von der Christenheit zur Zeit Tertullians gilt, das gilt in gleicher Weise von der zur Zeit des hl. Clemens und von der ersten christlichen Generation. Die Christenheit ist katholisch von ihrer Geburtsstunde an; ihre Struktur ist die gleiche zur Zeit der Apostel wie um das Jahr 200.

Dass es Elemente gegeben hat, die sich in dem Zeitraum von den ersten Anfängen bis ums Jahr 200 oder 250 entwickelt haben, wird niemand leugnen. Der hl. Thomas von Aquin spricht es zu wiederholten Malen aus, dass die niederen Weihen im Diakonat „implicite" enthalten waren, und dass sie erst verhältnismässig spät sich von diesem losgelöst haben. Andererseits sind die Charismen verschwunden, und die Prophetie ist mit peinlichster Sorge um die Unterscheidung der Geister, auf die sie zurückging, geordnet worden, um das Gut des Offenbarungsglaubens zu schützen, der nach den Aposteln keine Zusätze mehr erfahren durfte, und dessen Hut nach göttlichem Recht den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel anvertraut war. Es kamen Häresien auf, man kennt ihre Namen und Sonderlehren; aber die Kirche war so fest gefügt, dass diese Häresien sich vom ersten Augenblick an von ihr unterschieden; sie traten ins Dasein, nur um sich von ihr loszulösen; sie hatten auf dieselbe keinen andern Einfluss, als dass sie den Anlass boten, klare und bestimmte Definitionen zu geben. Gegründet von den Aposteln, deren einzige Wissenschaft Jesus der Gekreuzigte war, lehrte die Kirche nur, was ihr von den Aposteln überliefert war: die Kirche war keine Strömung ohne Form und Ziel, keine Geistesbewegung, deren Einrichtungen und Dogmen durch die Kultur, mit der sie in Berührung kam, massgebend beeinflusst worden wären, nicht schrankenlosem Synkretismus zugänglich; sie war ein Evangelium, ein Apostolat, eine Tradition, ein Kultus, eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft, eine Gemeinschaft von Einzelgemeinden, ein einheitliches Ganzes, gehütet durch die eine „cathedra" Petri, und alles dessen war sie sich wohl bewusst: weit entfernt, sich

unbegrenzt fortzuentwickeln, war sie von Anfang an, vom Geist Gottes belebt und unterstützt, die treue Hüterin der Gottesgabe, die durch die Inkarnation der Menschheit geschenkt wurde. Und auch heut ist sie nichts anderes.

Der Kirche gegenüber, wenn man sie in dieser Weise historisch betrachtet, kann der Protestantismus den Anspruch erheben, ein modernes Begriffssystem zu sein; in seinem Wesen hat er nichts mit der Urkirche gemein. Wieviel Mühe hat man nicht aufgewendet, um für ihn einen Platz in der urchristlichen Zeit zu finden! Alle Untersuchungen, die in den letzten fünfzig Jahren in Deutschland unternommen worden sind, laufen darauf hinaus, im Katholizismus eine Bildung aus dem Ende des 2. Jahrhunderts zu sehen, die aus der Reaktion gegen den Gnostizismus hervorging und im 3. und 4. Jahrhundert durch die Anpassung an den römischen Reichsgedanken zum Abschluss ihrer Entwicklung kam. Der Gnostizismus war die freie Geistesrichtung, das Recht auf Häresie; er war die Fortsetzung des Urchristentums, das man als eine enthusiastische, charismatische Bewegung ohne bestimmt formulierten Glauben auffasst, als eine Bewegung ohne innere Gesetze, in der alles, was allmählich geworden ist, der Kanon, die Hierarchie, das Glaubenssymbol, die Sakramente, die Verbindung der Einzelgemeinden und der Primat, ein Zeichen fortschreitender Geistesverarmung, ein Symptom von Dogmatismus, Ritualismus und Verweltlichung ist. Freilich, wenn das Evangelium erst durch die Reformation wiedergefunden werden konnte, musste es zuvor verloren sein; und infolge einer schnellen Entartung von Anfang an ist der Katholizismus an die Stelle des Evangeliums getreten. — Ich wüsste nicht, dass diese Auffassung von der Geschichte der Anfänge der Kirche von unserer Seite, d. h. seitens der Katholiken von heute, einer kritischen Prüfung unterzogen worden ist. Der vorliegende Essai „L'eglise naissante et le catholicisme“ hat den Zweck, diese Prüfung anzustellen.

Paris, 29. Juni 1908.

Aus dem Vorwort zur dritten Auflage.

Das Werk hat eine so günstige Aufnahme gefunden, dass nach 50 bzw. 100 Tagen die erste und zweite Auflage vergriffen war .... An einer kritischen Ausstellung, die Schrörs gemacht hat, darf ich nicht vorübergehen: Wenn man die rasche Ausbreitung des Christentums bis zum Jahre 200 richtig werten will, muss man sie mit der Ausbreitung anderer religiöser Strömungen, wie des Mithraskultes oder des Marcionitismus, vergleichen; und was das Christentum betrifft, so trifft diese Schnelligkeit zu für den Orient, nicht aber für den Okzident. Es sind also an den beredten Worten des dort zitierten Schriftstellers einige Abstriche zu machen.

Da das vorliegende Werk nicht eigentlich eine Geschichte der Urkirche ist, sondern ein Versuch die Tatsachen für die Existenz der Kirche aufzuweisen, darf man hier nicht eine fortlaufende Erzählung erwarten, die mit der galiläischen Lehrtätigkeit des Herrn beginnt und durch das apostolische Zeitalter hindurchführt. Hier sollte nur die Geschichte der Institutionen zur Darstellung kommen: das erste Auftreten derselben wird festgestellt, um von da rückschliessend den Ursprung derselben aufzuhellen.

Als katholischer Historiker konnte ich gar nicht erwarten, dass mein Werk seitens des berühmtesten protestantischen Kirchenhistorikers der Gegenwart eine so sorgsame und günstige Beurteilung finden würde. In der Theologischen Literaturzeitung vom 16. Januar 1909 hat Harnack über mein Buch eine Rezension geschrieben, die im folgenden der Hauptsache nach wiedergegeben werden soll.

* * *

„... der Zweck des Buches ... ist in der Vorrede mit dogmatischer Schärfe ausgesprochen: der Verfasser will zeigen, dass die Kirche so alt ist wie die christliche Religion, der Katholizismus so alt wie die Kirche und der römische Primat so alt wie der Katholizismus. Ob die persönliche Lage, in der er sich befindet, dem Verfasser diese Aufgabe nahe gelegt hat, braucht uns nicht zu kümmern. Jedenfalls hat er seiner Kirche, die ihn so übel behandelt hat, als wäre er ein Modernist, einen ganz ausgezeichneten Dienst geleistet; denn mit grösserer Sachkenntnis kann man den Beweis für die wurzelhafte Einheit von Christentum, Katholizismus und römischen Primat nicht unternehmen, als es hier geschehen ist. Nicht durch eine metahistorische Spekulation, die sich um die Chronologie der Erscheinungen nicht kümmert, wird hier die Einheit nachgewiesen, sondern der Verfasser bleibt auf dem Boden der Tatsachen und ihrer Abfolge und sucht einen wirklich geschichtlichen Nachweis zu liefern. Dass römisch

katholisch sei, habe ich unter gewissen Reserven, die der Verfasser freilich auch noch grösstenteils zu beseitigen sucht, als protestantischer Historiker vor 22 Jahren in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte zuerst dargelegt, und dass das „Katholische" in der Entwicklungsgeschichte des Christentums höher hinaufzurücken sei, als die protestantische Geschichtschreibung gewöhnlich annahm, habe ich dort ebenfalls zu zeigen versucht. Seitdem ist diese These (so z. B. das bekannte Werk von Wernle) noch stärker akzentiert worden, und gewiegte protestantische Kirchenhistoriker werden heute an dem Satze keinen Anstoss mehr nehmen, dass Hauptelemente des Katholizismus bis in das apostolische Zeitalter zurückgehen, und zwar nicht nur als peripherische. Somit scheint der Ring geschlossen und der katholischen Geschichtsbetrachtung, ohne dass sie sich selbst sonderlich bemüht hätte, der Sieg zugefallen zu sein. „Den Seinen gibt er es schlafend." Allein es fehlt viel, es fehlt noch immer alles, um hier von einem Siege sprechen zu können; denn erstlich ist die Kluft zwischen Jesus und den Aposteln nicht überbrückt und nicht zu überbrücken. Zweitens gilt dasselbe in bezug auf die Apostel und das, was sich unter ihren Augen anbahnte oder vollzog. Drittens haben sich der Wert, der Spielraum und die Ordnung der Faktoren im komplizierten Organismus der christlichen Gedanken und kirchlichen Lebensformen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts fortwährend geändert und haben die entscheidenden Akzente gewechselt, und viertens endlich ist ein ungeheueres Element, welches vom Anfang wirksam war, immermehr dahingeschwunden, nämlich das der unmittelbaren göttlichen Gebundenheit (Pneuma) und der durch sie gesetzten individuellen Freiheit. Infolge dieser Tatsachen ist die Kirche um die Jahre 30, 60, 90, 130, 160 und 190 trotz der Kontinuität stets eine wesentlich andere gewesen. Aber die an dritter und vierter Stelle genannten Erscheinungen sind so geartet, dass man sie ignorieren kann, ohne sich dem Vorwurf der Unkenntnis im gemeinen Sinn des Wortes auszusetzen: denn es sind Imponderabilien, die man nicht aus einer einzelnen Quellenstelle zu belegen vermag. Die Kluft aber, die zwischen den Aposteln und dem klafft, was sich alles in ihrer Zeit in der Kirche eingestellt hat, kann man durch den Hinweis auf ihre alles beherrschende Autorität beschwichtigen, und in bezug auf die Konkordanz zwischen Jesus und dem Apostolischen reicht die alte Rüstkammer der Exegese scheinbar noch immer aus. Also ist es möglich, einen eindrucksvollen Beweis zu liefern, dass die katholische Betrachtung der église naissante die geschichtlich richtige ist, d. h. dass Christentum, Katholizismus und Romanismus eine vollkommene geschichtliche Identität darstellen. Das hat Batiffol getan, sich alles zunutze machend, was von Protestanten in dieser Richtung geschrieben worden ist, und mit der bekannten gründlichen Sachkenntnis, die ihn auszeichnet, dazu in ruhiger wissenschaftlicher Darlegung. Unrichtig, im groben Sinn des Wortes, ist nur weniges in dieser Darstellung (mit Ausnahme über das von Jesus Gesagte); aber indem die geschichtliche Entwicklungslinie nachgezeichnet wird, werden Abschnitt für Abschnitt die kleinen Winkel übersehen, die in ihrer Summation die grössten Richtungsveränderungen ergeben. Statt einer Kurve erscheint so eine gerade Linie, die man nach dieser Methode unschwierig bis zum Katholizismus des Syllabus und der Enzyklika vom Jahre 1907 fortsetzen könnte. Den triumphierenden Worten der Einleitung, dass der Katholi-

zismus heute noch sei, was er im ersten Jahrhundert war, dass aber der Protestantismus „pent bien prétendre à être une idéologie moderne, mais il n'a en son essence rien de commun avec l'Eglise naissante" — darf man das geschichtliche Urteil entgegensetzen: Der Katholizismus vom Jahre 250, um vom Katholizismus des Jahres 1908 zu schweigen, hat mit dem Urchristentum eine Reihe von Elementen gemeinsam, die dem Protestantismus sämtlich fehlen; aber diese Elemente haben in dem Katholizismus allmählich einen ganz anderen Wert, Spielraum und Ordnung erhalten, als sie einst besassen, und sie haben das eigentliche Wesen der Frömmigkeit und das Leben der Religion so modifiziert, „que le catholicisme Romain peut bien prétendre à être un Etat antique avec une idéologie antique, mais il y a en son essence peu de commun avec la religion chrétienne naissante". Dennoch möchte ich den protestantischen Kirchenhistorikern dringend empfehlen, an dem Werke nicht vorüberzugehen, sondern es auf das gründlichste zu studieren, aus ihm zu lernen, was zu lernen ist, und Blatt für Blatt die Stellen nachzuweisen, wo Batiffol die kleinen Brechungen in der Entwicklungslinie übersehen hat. Es ist z. B. nicht schwer und zugleich sehr wichtig, nachzuweisen, dass bereits im ersten Clemensbrief ein recht grosses Stück römischen Katholizismus steckt; aber es ist mindestens ebenso wichtig, ans Licht zu stellen, worin sich das Christentum, wie es Clemens voraussetzt und zeichnet, von dem Katholizismus des Cyprian noch unterscheidet. Die Kluft ist eine fast unermessliche, und doch erfährt man von Batiffol nichts davon, während er die Uebereinstimmung so pünktlich nachweist. Die Augen dieses Forschers, der Mut und Ehrlichkeit reichlich bewährt hat, sind eben „gehalten", so dass er nicht sieht, was zu sehen ist. Wünscht er uns, dass uns das geschichtliche Studium „das Heimweh nach der Einheit und die Intuition des wahren Glaubens" bringen möge, so dürfen wir ihm mit mehr Recht und vielleicht mehr Hoffnung wünschen, dass er die Nuancen zu sehen und die Differentiale zu bemerken und zu summieren lerne.

Die Untersuchungen des Verfassers verlaufen zum Teil in der Form eines Zwiegespräches mit mir, da ich ihm in vielen Betrachtungen näher stehe als die meisten protestantischen Historiker, in anderen wiederum besonders unbequem bin. Für die Würdigung meiner Ausführungen bin ich ihm dankbar und brauche nicht erst zu versprechen, dass ich alles Einzelne prüfen werde. Lebhaft bedaure ich, dass die neue Auflage meines Lehrbuches der Dogmengeschichte bereits im Druck ist, so dass ich mich dort nicht mehr mit ihm auseinanderzusetzen vermag."

* * *

Hierauf möchte ich folgendes erwidern:

Es ist nicht das erstemal, dass Harnack Werken katholischer Autoren seine Anerkennung zollt. Es ist noch in frischer Erinnerung, wie er sich letzthin auf die Arbeiten von Duchesne und Delehaye bezog[1]), um seine Einschätzung katholischer Forscherarbeit auf dem Gebiet der Geschichte zu rechtfertigen, und zwar mit Worten, die von seinen Aeusserungen vor 15 Jahren erheblich abstechen[2]). Die strenge und loyale Anwendung der

1) Protestantismus und Katholizismus in Deutschland. Rede zum 27. Januar 1907. Berlin 1907, S. 15 f.

2) Dogmengeschichte I[3], 23.

kritischen Methode führt also allmählich doch dazu, dass die Aufmerksamkeit der Kreise, die vor kurzem noch nichts von einem Katholiken wissen wollten, erzwungen wird. Die Verhältnisse haben sich eben etwas geändert.

Es ist ferner nicht das erstemal, dass Harnack sich veranlasst sieht, auf die rückläufige Bewegung der Kritik zur Tradition hinzuweisen. Das Vorwort zu seiner Chronologie (1897) ist noch in aller Erinnerung. Gewiss, es gibt verschiedene Arten von Umkehr und von Tradition: trotzdem, die Bewegung seit Baur lässt sich nicht wegleugnen. Ich danke es Harnack, dass er sich so freimütig ausgesprochen hat, wie mein Buch, dessen Unvollkommenheiten ich selbst am besten kenne, sich dieser Bewegung bemächtigt und sie in die Bahnen der katholischen Auffassung geleitet hat, ohne dabei irgendwie den Weg objektiver Methode, die, was das Gebiet der Tatsachen betrifft, streng einzuhalten ist, zu verlassen. Ein wohlbekannter deutscher Theologe von derselben Richtung wie Harnack schrieb mir über mein Buch: „Ich sehe, dass ein Protestant gar manches daraus lernen kann, und wenn auch seine Gesamtauffassung wohl nicht erschüttert ist, so wird er doch bei einer ganzen Reihe von Punkten, die er für sichergestellt hielt, eine Revision eintreten lassen müssen." Man braucht nun darob nicht gerade in Siegestaumel zu verfallen, aber man kann dem Gedanken Ausdruck geben, dass die Positionen nicht so ganz unerschüttert sind, und dass auch hierin sich manches geändert habe.

Harnack macht mir gegenüber einen vierfachen Vorbehalt: er entspricht den vier Positionen, bezüglich deren er seine der unsrigen entgegengesetzte Auffassung vom Urchristentum verteidigt und für die richtigere hält. Zunächst habe der Kirchenbegriff mit der Botschaft Jesu nichts gemein. Ebenso fremd sei er den Aposteln des Herrn. Ferner sei zwischen den Jahren 30 und 250 eine ständige schöpferische Entwicklung wirksam gewesen, die den komplizierten Organismus der christlichen Gedanken und Lebensformen umgestaltete. Und schliesslich sei das charismatische Element und mit ihm die individuelle Christenfreiheit geschwunden.

Verdienen diese Behauptungen eine Antwort, weil sie etwa neu und unvorhergesehen sind?

Harnack versichert, dass bei dem Inhalt der Gedanken Jesu, was die Kirche und die Stellung des Petrus betrifft, die These von der Einsetzung der Kirche durch Christus, an der ich festhalte, trotz der „der alten Rüstkammer der Exegese" entnommenen Hilfsmittel ein offenkundiger Irrtum sei. Demgegenüber sei hingewiesen auf das Kapitel, das ich über „die Kirche im Evangelium" geschrieben habe (S. 79 ff.). Es wird auch gut sein, sich an „Das Wesen des Christentums" zu erinnern und sich vor Augen zu halten, dass Harnack die authentische Lehre des Herrn geschickt so weit destilliert hat, dass nur mehr eine religiöse Erregung ohne die Spur von einem Dogma, natürlich auch ohne Christologie übrig bleibt: zwischen „Dem Wesen des Christentum" und der „l'Eglise naissante" gibt es keine Versöhnung. Welche von beiden Studien aber besser mit den Tatsachen zusammenstimmt, möge der Leser entscheiden.

Man behauptet weiter: Der Katholizismus habe, um in der Christenheit festen Fuss zu fassen, aus derselben die individuelle Freiheit entfernt, die sich aus der unmittelbaren Abhängigkeit des Gläubigen vom πνεῦμα

ergab. Wenn dieser Vorwurf berechtigt sein soll, müsste zuvörderst erwiesen sein, dass dieses freie Walten des Geistes ein wesentliches konstitutives Element des Christentums vom Beginn der galiläischen Lehrtätigkeit Jesu an war und nicht bloss eine Begleiterscheinung der apostolischen Predigt. Man möchte gern das Autoritätsprinzip erschüttern, das in der Predigt Jesu drinnen liegt und in der apostolischen Lehrtätigkeit verwirklicht ist. Aber das ist vergebene Mühe: das Christentum ist keinen Augenblick lediglich eine charismatische Erweckungsbewegung gewesen, und die Charismen waren alle Zeit einer Autorität untergeordnet, die ihrerseits nicht charismatischen Ursprungs war. Das lehren einfach die Tatsachen. Der Streit ist übrigens nicht neu. Jülicher machte sich einmal den Spass, Bernhard Weiss gegen Holtzmann auszuspielen; letzterer hatte die These aufgestellt, das Christentum sei von Anfang an eine geschriebene Religion, eine Buchreligion gewesen, worauf Weiss replizierte: „Gott sei Dank! So ist es nicht immer gewesen, denn im Anfang war das Christentum Leben." Nun kommt Harnack und tritt für den Geist ein, während wir für die Kirche eintreten. Man braucht sich nur über die „Ordnung der Faktoren" verständigen; aber setzt diese „Ordnung" nicht gerade das Prinzip einer vom Herrn gesetzten Autorität voraus, die das „Leben" regelte und die Charismen ordnete? Ohne dieselbe wäre die Bildung des neutestamentlichen Kanons ein unerklärliches Rätsel.

Auf diese Autorität, die in den Händen der Apostel ruhte, haben sich mit Recht die Protestanten berufen, die noch an den Kanon des Neuen Testamentes glauben, um die Autorität dieses Kanons zu legitimieren: auch wir glauben an die Autorität der Apostel, aber wir glauben nicht, dass sie sich sozusagen in der Schaffung des Neuen Testamentes erschöpfte und dann verschwand; wir glauben vielmehr, dass sie sich im Episkopat und im Leben der Kirche fortsetzte, und zwar auf Grund göttlichen Rechtes.

Wir haben uns noch mit der Behauptung zu beschäftigen, die Harnack anscheinend für die eigentlich entscheidende hält: die Geschichte der Christenheit vom apostolischen Zeitalter bis zur Zeit Cyprians soll eine Entwicklung gewesen sein, durch die Einrichtungen, Glaubensartikel, Lebensformen geschaffen wurden, die durch ständige und schwer wägbare Assimilationen und Eliminationen das Christentum zum Katholizismus umbildeten, obschon Hauptelemente des Katholizismus bis in das apostolische Zeitalter zurückgehen. Aber welcher von uns katholischen Historikern, dessen Arbeit durch die Bahnen der Grundgedanken des Kardinals Newman bestimmt ist, denkt daran, den Anteil der Entwicklung und Assimilation vom historischen Wachstum der Kirche zu leugnen? Gerade das habe ich in meinem Vorwort (S. XVI f.) nachdrücklich betont.

Mein Forscherblick verschliesst sich nicht dem, was zu sehen ist. Aber ich habe schon längst in den „Prolegomena zur Disziplin der Dogmengeschichte" gelesen: „Es ist nicht minder wichtig, die Tenacität des Dogmas im Auge zu behalten als seine Veränderungen, und in dieser Hinsicht hat die protestantische Geschichtschreibung, die hier wie sonst in der Kirchengeschichte geneigter ist, die Unterschiede ins Auge zu fassen als das Stabile, von der katholischen manches zu lernen." Was Harnack „Tenacität des Dogmas" nennt, bezeichnete Newman treffender als „Bewahrung des Typs". So darf man sich nicht wundern, dass wir auf

diese Kontinuität, diese Tenacität, diese Bewahrung Nachdruck legen; denn das ist der Dienst, den man von uns erwartet, und ohne den die Wissenschaft nicht alles sehen würde, was es zu sehen gibt.

Es ist für den römischen Katholizismus keineswegs bedeutungslos, dass er Sinn besass für die Tenacität des Dogmas und Bewahrung des „depositum fidei". Wenn man ihm vorwirft, er sei eine veraltete Ideologie, so entstellt man sein Altertum, um es herabsetzen zu können. Nicht das ist alt, was es sein möchte, und wenn der Protestantismus, wie es nach dem, was Harnack uns zugesteht, den Anschein hat, verzichtet, es zu sein, so wird das nicht ohne Bedeutung sein, und es ist etwas Neues.

Paris, den 19. März 1909.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . V—XI
Vorwort zur ersten französischen Auflage . . . . . XIII—XVII
Aus dem Vorwort zur dritten Auflage . . . . . XVIII—XXIII

I. Kapitel.

Die jüdische Diaspora und das Christentum.

I. Zeigte das Judentum in der Diaspora Tendenzen zur Kirchenbildung? — Die rechtlichen und sozialen Verhältnisse der jüdischen Diaspora. — Die religiöse und nationale Organisation. — Die Hellenisierung der Juden und das religiöse und nationale Leben. — Das Proselytentum soll zur Beschneidung führen; der nicht beschnittene Proselyt gehört nicht zum Gottesvolk. — Inwiefern hat die Gefolgschaft der Proselyten dem Christentum die Wege geebnet? 1—17

II. Christentum und Judentum werden anfänglich nicht geschieden. — Seit 64 unterscheidet man sie voneinander. — Das Zeugnis des Tacitus. — Das gesetzliche Verbot des Christentums. — Plinius und Trajan. — Die Strafgesetzgebung gegen das Christentum geht auf Nero zurück: Zeugnis des Tertullian und des Sueton . . . . . 18—29

III. Das Christentum ist keine rein „geistige" Bewegung. — Die Geistesgaben oder Charismen müssen sich der Ordnung der Gemeinden und dem überkommenen Glauben unterordnen. — Das Christentum ist nicht ausschliesslich ein Liebesbund, ein Bund zu gegenseitiger Hilfeleistung. — Das Christentum ist eine Städtereligion. — Es setzt sich nicht aus Genossenschaften zusammen. Das Christentum ist eine religio illicita und ein „corpus", eine Gesellschaft 29—38

II. Kapitel.

Die Entstehung der Kirche.

I. Das Apostolat der ersten christlichen Generation ist nicht dem Judentum entlehnt. — Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Apostel. — Das Apostolat ist kein Charisma. — Der Begriff des Apostolats beim hl. Paulus. — Die Apostel der Beschnittenen. — Die Zwölfe. — Die verschiedenen Begriffe des Apostolats schliessen sich nicht aus. — Das Apostolat als ein von Christus selbst eingesetztes Prinzip der Einheit und Autorität . . . . . 39—57

II. Kirchen und Kirche in der ersten christlichen Generation. — Die ersten Heidenmissionen. — Das Aposteldekret. —

Seite

Petrus und Paulus in Antiochien und das Prinzip der Einheit des neuen Volkes in Jesus Christus . . . . 57—67
Das Christentum keine Schulphilosophie, sondern eine Katechese. — Der Begriff des depositum fidei, der Apostel als Bürge für die göttliche Autorität des Evangeliums. — Die Taufe im Namen Jesu. — Der gemeinsame Kult, die Sonntagsversammlung, die Eucharistie. — Gegenseitige Ueberwachung, Ausstossung Unwürdiger. — Die Vorsteher 67—73
Die Versammlung der Gläubigen einer Stadt wird Kirche genannt. — Die Ekklesien Christi. — Die Ekklesia Gottes. — Die Kirche als der mystische Leib Christi. — Die Christen als „tertium genus“ . . . . . 73—78

Erster Exkurs.

Die Kirche im Evangelium. — Die Bedeutung von Matth. 16, 18—19 . . . . . 79—100

III. Kapitel.

Die Entstehung der Kirche. (Fortsetzung.)

I. Die zweite christliche Generation. — Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus. — Die Heiligen, Bischöfe und Diakonen der Philipper. — Die Lehre von der Kirche in der Didache. — Die Lehre von der Kirche im ersten Petrusbrief. — Die letzten Lehren des hl. Paulus, die Kirche in den Pastoralbriefen. — Die Lehre von der Kirche in den johanneischen Schriften . . . . . 101—126
II. Der Clemensbrief. — Umbildung des Begriffs „Charisma“. — Die auf der Autorität ruhende Kirchendisziplin. — Der überkommene Glaube. — Der Kanon der Ueberlieferung. — Die Hierarchie. — Das Eingreifen Roms in Korinth. — Kritik der Auffassung von Sohm . . . . 126—135
III. Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien. — Die Disziplin. — Die Hierarchie. — Die Einheit der Einzelgemeinde. — Die Häresie. — Die „Dogmata“ des Herrn und der Apostel. — Auf dem Bischof beruht die Einheit jeder Einzelgemeinde. — Jesus Christus bewirkt die Einheit der „katholischen Kirche“. — Der Primat der römischen Kirche . 135—147
Ergebnis: Die Urkirche ist katholisch . . . . . 147—148

Zweiter Exkurs.

Kritische Prüfung der protestantischen Theorien über die Entstehung des Katholizismus . . . . . 149—169

IV. Kapitel.

Der Katholizismus des hl. Irenäus.

Die Prinzipien, auf denen des Irenäus Lehre von der Kirche ruht, sind nicht seine Schöpfung 170
I. Der hl. Polycarp von Smyrna: Disziplin und Tradition. — Die gegenseitige Verbindung der Gemeinden. — Irenäus und Polycarp. — Anicet und Polycarp. — Das Martyrium Polycarpi und das Wort „katholisch“. — Papias, sein

Seite

Traditionsbegriff. — Hegesipp, die Abfolge der Bischöfe als Bürgschaft der Tradition. — Die Katholizität der Tradition. — Abercius, das gleiche Glaubenskriterium. — Pantänus und die Presbyter über die wahre Tradition. — Stammt der Schluss des Diognetbriefes von Pantänus? — Der zweite Clemensbrief und die Geistkirche. — Dionysius von Korinth und die römische Kirche. — Die Lehre von der Kirche im Pastor des Hermas. — Der hl. Justinus, das überkommene Glaubensgut, die apostolische Ueberlieferung, die Häresien. — Die Katholizität der Kirche. — Das Christentum in der Auffassung des Celsus: die Häresien und die „Grosskirche". — Zusammenfassung der Leitideen aus den angeführten Zeugnissen . . . . . 170—204

II. Die Bedeutung der Lehre von der Kirche bei Irenäus. — Katholizität und Einheit der Christenheit. — Die Quelle der Einheit: die Propheten, der Herr, die Apostel. — Die Nachfolge der Bischöfe beglaubigt die apostolische Ueberlieferung. — Der Hl. Geist und die Kirche. — Der Primat der römischen Kirche. — Kritik des Gnostizismus: er ist eine Reaktion gegen die schon bestehende Kirche. — Zusammenfassung der Gedanken des Irenäus . . . . . 204—224

III. Gleichzeitige Tatsachen. Die Kirche und der prophetische Geist. — Das Neue des Montanismus. — Seine Ueberwindung ohne allgemeine Krisis. — Der Osterfeststreit. — Der Konflikt zwischen Papst Victor und Polycrates von Ephesus. — Die Art des Eingreifens Victors . . . . 224—235
Katholisch und römisch, Kritik von Harnack . . . . 235—237

Dritter Exkurs.

Marcionitismus und Katholizismus . . . . . 238—246

Vierter Exkurs.

Das Ende des Judenchristentums . . . . . 247—253

V. Kapitel.

Die Stellung des Clemens von Alexandrien.

Eine voreingenommene Charakteristik des Clemens . . 254—255
Clemens und der apostolische Kanon des Neuen Testamentes. — Clemens und der kirchliche Glaubenskanon. — Die Bewahrung der apostolischen Ueberlieferung durch die Presbyter. — Der Episkopat geht auf die Apostel zurück. — Die Presbyter, Diakonen und Laien. — Die leitende Stellung des Bischofs. — Die Kirche als Bedingung des Heiles . . . . . 255—262
Einheit und Katholizität der Kirche. — Das Ebenmass in der Lehre des Clemens: Philosophie, Glaube, Gnosis. — Der Glaube beruht auf der Autorität und der Tradition. — Die Häresien sind mannigfach verschieden und etwas Neues. — Clemens sondert sich nicht von der gemeinsamen Tradition ab . . . . . 262—271

Seite

VI. Kapitel.

Die Wandlungen Tertullians.

Die Tradition bei Tertullian 272
Der Traktat „De praescriptione haereticorum". — Animosität gegen die Philosophie. — Die Glaubensregel. — Sie wird durch die Tradition gerechtfertigt. — Die Tradition ist apostolisch. — Die Häresien sind später als die Apostel. — Die „praescriptio longi temporis". — Tertullian macht eigentlich in der Beweisführung von der „praescriptio" keinen Gebrauch. — Die Bedeutung der Beweisführung Tertullians. — Einzelheiten aus der Lehre Tertullians von der Kirche. — Die hierarchische Kirche . . . . . 272—289
II. Die Entwicklung Tertullians. — Gegensatz zwischen Tradition und Wahrheit. — Das Wirken des Geistes in der Kirche. — Die Fortsetzung der Offenbarung durch die neue Prophetie. — Rom verurteilte diese Anschauung. — Die Auflehnung Tertullians. — Seine Schmähungen der Hierarchie und des Papstes Callistus. — Der neue und anarchische Charakter der Aufstellungen Tertullians. — Die Isolierung Tertullians . . . . . 289—302

VII. Kapitel.

Origenes und die griechische Orthodoxie.

Die Lehre bei Origenes . . . . . 303—306
Die Kirche ist eine festumgrenzte Gesellschaft. — Sie ist eine hierarchisch organisierte Gesellschaft. — Die leitende Stellung des Bischofs. — Seine Würde. — Pflichten des Klerus. — Missstände in demselben. — Die irrtümliche Auffassung des Origenes von der Abhängigkeit der Weihegewalt von der Würdigkeit des Inhabers . . . . . 306—316
Die kirchliche Lehre beruht auf der apostolischen Ueberlieferung. — Der Kanon der hl. Schrift. — Das Taufsymbol. — Das lebendige Lehramt. — Das Amt der „doctores ecclesiae". — Häretiker werden auf Grund der Tradition verurteilt. — Sie werden widerlegt durch die Lehre der doctores. — Die Bischöfe als Wächter über die Reinheit der Lehre . . . . . 316—329
Warum spricht Origenes von „den Kirchen", und weniger von der Kirche? — Der Vergleich der Kirche mit einer Stadt. — Die sichtbare Einheit aller Kirchen. — Origenes und der Primat des hl. Petrus. — Der römische Primat 329—337
Die Mängel in der Lehre von der Kirche bei Origenes . 337—338

VIII. Kapitel.

Der heilige Cyprian und Rom.

Die Tradition beim hl. Cyprian . . . . . 339—340
I. Die Kirchenverfassung zur Zeit Cyprians. — Die „plebs" und der „ordo". — Der Bischof als Nachfolger der Apostel, seine Wahl, seine leitende Stellung. — Das Amt

Seite

der Presbyter und Diakonen. — Das Lektorat und die „ordines minores". — Der Unterhalt des Klerus. — Der Anteil der „plebs" an der Regierung der Kirche. — Die Kirche als soziale Gemeinschaft. — Die Exkommunikation der Ungehorsamen und Büsser. — Die Provinzialkonzilien. — Hat Karthago den Primat in Afrika? — Die Beziehungen zwischen den Kirchen der ganzen Welt. — Die Einheit des Gesamtepiskopates. — Ist der hierarchische Kirchenbegriff das persönliche Eigentum Cyprians? . . 340—357

II. Keine Wiederaufnahme der „lapsi" ohne den Bischof. — Der Bischof als das Fundament seiner Kirche. — Ausserhalb der Kirche gibt es keine Wiederaufnahme, keine Opfer, kein Priestertum. — Die Auflehnung des Felicissimus zu Karthago und des Novatian zu Rom. — Das Konzil zu Karthago (im Mai 251) verurteilt den Felicissimus. — Cyprian schreibt „De unitate ecclesiae" gegen Novatian und angesichts des römischen Schismas. — Analyse des Traktats. — Die Zugehörigkeit zur Kirche als Vorbedingung für die giltige Verwaltung der Sakramente. — Christi Verheissung dem hl. Petrus gegenüber. — Die Mängel in der Lehre von der Kirche bei Cyprian . . . 357—373

Fünfter Exkurs.

Die zwei Ausgaben von „De unitate ecclesiae" . . . . 374—380

III. Felicissimus legt in Rom Berufung ein, und Cyprian protestiert dagegen. — Der Anspruch des Konzils von Afrika auf die Leitung von Afrika. — Die Angelegenheit der spanischen Bischöfe. — Die Abhängigkeit der „potestas ordinis" von der Würdigkeit des Inhabers. — Die Angelegenheit des Marcianus von Arles. — Cyprian wendet sich gegen Erwarten nach Rom. — Die Keime des Gallikanismus und Donatismus in der Lehre der Afrikaner . 381—389

IV. Der Taufstreit. — Die Stellung Cyprians: ausser der Kirche gibt es keine Taufe, weil es ausserhalb der Kirche keinen hl. Geist gibt. — Die gleichlautende Entscheidung des Konzils von Karthago vom Jahre 255 und 256. — Rom erklärt sich gegen Karthago. — Brief des Papstes Stephan: energische Betonung des römischen Primates und der Giltigkeit der Taufe „ex opere operato". — Protest des Konzils von Karthago vom September 256. — Rom wendet sich an die ganze Christenheit. — Firmilian verbündet sich mit Cyprian gegen Papst Stephan. — Firmilians Lehre von der Kirche. — Tod Cyprians und Stephans. — Die Prinzipien, welche durch den Taufstreit zur Diskussion gestellt wurden. — Die Widersprüche Cyprians: der traditionelle Charakter der Lehre Roms . . . . 389—410

Schlussbemerkungen . . . . . 411—420

UNIV. OF CALIFORNIA

1. Kapitel.

Die jüdische Diaspora und das Christentum.

Auf den ersten Blick erscheint dem Historiker die Kirche der Urzeit als eine Reihe von einzelnen Gemeinden; ihre Einheit beruht auf dem gleichen Glauben und dem lebendigen Bewusstsein der Gemeinsamkeit aller geistigen und sozialen Interessen, durch die all diese Einzelgemeinden verbunden sind. Von diesem Gesichtspunkte aus scheint es, als ob zwischen der Urkirche und dem Judentum im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung eine Analogie bestünde, so dass man dieses Judentum als „Kirche vor der Kirche" bezeichnen könnte.

Und in der Tat gibt es Kritiker, die zwar bestreiten, dass sich im apostolischen Zeitalter die Anfänge der Kirchenbildung finden lassen, die aber unbedenklich von einer „jüdischen Kirche" reden. Das ist ja einer der Grundgedanken in dem glänzenden Buch Boussets über „die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter"[1]). Wie es scheint, ist Bousset schon etwas von seiner These zurückgekommen[2]). Aber da es wahr bleibt, dass sich das Christentum vom Judentum loslöste, so haben wir alles Interesse daran, zu prüfen, welche Züge ihnen gemeinsam sind, welche nicht. Denn wenn wir das Urbild sehen, das man im gleichzeitigen Judentum zu finden glaubt, werden wir klarer erkennen, in wieweit die christliche Kirche Neues in die Welt gebracht hat.

Die kritische Forschung der Gegenwart hat die geographische Verbreitung des Judentums in helles Licht gesetzt. Nicht erst seit dem Befreiungskrieg der Makkabäerzeit (163—141) haben die Juden ganz Palästina judaisiert, indem sie zu dem eigentlichen Judäa Idumäa, Peräa und Galiläa hinzugewannen;

1) Berlin 1903.

2) In der zweiten Auflage seines Werkes, Berlin 1906. Vgl. das Vorwort S. VII.

[illegible]

sie hatten schon lange vor den Hasmonaeern überall in der griechischen Welt Fuss gefasst.

Diese Ausbreitung des Judentums in den griechischen Städten, die in den Zeiten Alexanders des Grossen begann, erreichte ihren Höhepunkt zur Zeit des Julius Caesar und Augustus; die Regierung des Herodes war ihr goldenes Zeitalter. Es gab jüdische Kolonien in allen römischen Provinzen rings ums Mittelmeer und ums schwarze Meer. Sie fehlten sogar nicht in Mesopotamien, Arabien, Babylonien, Medien. Ein jüdischer Dichter konnte ums Jahr 140 unserer Zeitrechnung von seinem Volke das stolze Wort schreiben — es ist keine Lüge —: „Land und Meer sind erfüllt von dir“ [1]).

Man hat zu wiederholten Malen eine Statistik über die Verbreitung der Juden aufgestellt, indem man die einzelnen Nachrichten, die sich bei Schriftstellern und auf Inschriften[2]) über jüdische Gemeinden in der Diaspora finden, sammelte. Da drängt sich die Beobachtung auf, dass sich die Verbreitung der Juden nicht genau mit der ersten Ausbreitung des Christentums deckt. Die Zentren freilich — Antiochien, Damascus, Smyrna, Ephesus, Thessalonich, Athen, Korinth, Alexandrien Rom — sind dieselben, wie sollte es auch anders sein? Doch andererseits drang das Christentum nicht von Anfang an in Gegenden, wo das Judentum schon festen Fuss gefasst hatte, so nach Palmyra, Nisibis, Seleucia, Ktesiphon an den Ufern des Schwarzen Meeres, in das Innere und den Süden von Aegypten, ins römische Afrika.

Eine weitere Tatsache von Wichtigkeit ist die numerische Stärke der Judengemeinden in der Diaspora, zumal in Syrien, Aegypten, in den Provinzen von Asia minor, in Rom. Man berechnet, dass zur Zeit Philos die Juden ein Siebentel der ganzen Bevölkerung von Aegypten bildeten; Philo schätzt die Zahl der Juden in Aegypten auf eine Million. Unter Kaiser

1) Orac. Sibyll. III, 271: *Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα.* Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes II (Tübingen 1900), 190; cf. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs (Paris 1909), p. 173—284.

2) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu, Bd. III[4] 2—70. Ders. in Hastings, Dictionary of the Bible (1904). Extra Volume, S. 91 ff.: Diaspora. Vgl. Reinach in Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Artikel „Judaei“. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums (1906) I[2], 1—16.

Tiberius wurden unter dem Vorwand, sie zum Kriegsdienst zu zwingen, 4000 Juden von Rom nach Sardinien deportiert; man kann also rechnen, dass die jüdische Kolonie in Rom 10000 Männer zählte; Harnack berechnet, dass die Juden zur Zeit des Augustus ungefähr ein Siebentel bis ein Achtel (13%) der Gesamtbevölkerung des römischen Reiches ausmachten. Hält man sich diese Zahlen vor Augen, die wohl so ziemlich das Richtige treffen, so würde man die schnelle Ausbreitung des Christentums im Reich verstehen, wenn das Christentum sich ausschliesslich und ohne Schwierigkeit in den Judengemeinden ausgebreitet hätte. Aber es steht fest, dass seit dem Jahre 64 die Gesetzgebung der Kaiser die Christen von den Juden unterschied. Das beweist einmal zur Genüge, dass die grosse Masse der Christen schon nicht mehr geborene Juden waren. Das beweist aber auch, dass die Juden ihrer Nationalität wegen eine Sonderstellung unter der Bevölkerung einnahmen.

Es ist wirklich eine verbürgte Tatsache, dass diese jüdische Bevölkerung sich nicht der der übrigen Bevölkerung assimilierte, in deren Mitte sie sich angesiedelt hatte und vermehrte. Aman sagte ja schon zu Assuerus: Es gibt ein Volk, das in allen Provinzen deines Reiches zerstreut und abgesondert lebt zwischen den Völkern; ihre Gesetze sind von denen jedes anderen Volkes verschieden, und die Gesetze des Königs befolgen sie nicht, so dass es für den König unangemessen ist, sie gewähren zu lassen[1]). Das Volk war verbunden durch einen Glauben, der mit seinen strengen Verpflichtungen dazu beitrug, es zu isolieren: er verbot jeglichen Götzendienst — gens contumelia numinum insignis sagte Plinius[2]) — der Glaube untersagte gemischte Ehen und erlaubte nicht den Besuch von Theater und Zirkus, von Gymnasien und Thermen; er duldete es nicht, mit einem Heiden an derselben Tafel zu sitzen; er verbot den Heeresdienst und die Annahme öffentlicher Aemter. Gesetzliche Privilegien sicherten den Juden freie Religionsübung; es war ihnen erlaubt, sich in ihren Synagogen zu versammeln und von eigenen Richtern sich nach ihrem Recht Recht sprechen zu lassen, sie durften den Sabbat

1) Esther 3, 8.
2) Hist. nat. XIII, 4, 46.

beobachten und die Beschneidung vornehmen[1]); aber diese Privilegien trugen eben dazu bei, sie zu isolieren. Schliesslich bewirkte der Antisemitismus, dass sie sich gänzlich von den anderen abschlossen. Denn der Antisemitismus war schon Mode, er äusserte sich in Verhöhnung der Juden, oft genug sogar in Aechtung und Mordtaten[2]). In jeglicher Hinsicht bildeten die Juden auf Grund ihrer Nationalität eine Gemeinde in der Gemeinde. Die Juden, sagt Strabo, haben in Aegypten in der Stadt Alexandrien getrennte Wohnungen erhalten, ein ganzes Viertel ist diesem Volk zugewiesen worden. An ihrer Spitze steht ein Ethnarch, der das Volk regiert, Gericht hält, für die Erfüllung der Verpflichtungen und Befolgung der Verordnungen wacht wie der Archon einer unabhängigen Stadt[3]). Auf Inschriften nehmen die Juden das Wort ethnos oder laos als offiziellen Namen für ihre Gemeinden in Anspruch, z. B. in Smyrna und Hierapolis[4]).

Dass dieser enge Zusammenhang der Nationen durch den Glauben bewirkt wird, ist eine Tatsache, der Bousset anscheinend nicht ihre wahre Bedeutung beimisst. In seinen Augen sind die Merkmale, welche die Umbildung des Judentums in eine Kirche anzeigen, einmal die Loslösung der Religion vom nationalen Leben, dann die Tatsache, dass diese Loslösung nicht die Herbeiführung eines reinen religiösen Individualismus bewirkt, sondern neue Gemeinschaftsformen hervorruft, die religiös sind, ohne mit dem nationalen Leben zusammenzuhängen, endlich die Tatsache, dass diese Gemeindebildungen die Grenzen der Nation überschreiten. „Erst wenn diese drei Merkmale zusammenkommen, hat man das Recht, von einer Tendenz zur Kirchenbildung

---

1) Ueber die staatsrechtliche Stellung der Judengemeinden, Schürer, a. a. O. III[4] 97—121. Vgl. V. Chapot, La province romaine proconsulaire d'Asie (Paris 1904) S. 182—186.

2) Vgl. F. Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung 1905. A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen in Alexandria, Münster 1906.

3) Strabo bei Josephus, Antiquitates XIV, 7, 2. Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme Paris 1895, p. 92. In einem Papyrus von Alexandrien, den Brunet de Presles publizierte, beschweren sich die dortigen Juden bei einem römischen Kaiser (Commodus? 181?) dass man ihren „König" misshandelt hat. Dieser „König" der Juden ist nur ein Ethnarch, Reinach, 226.

4) Schürer III[4], 14 und 17.

zu reden[1])." Hier liegt, wie es scheint eine Verwechslung vor. Die Juden haben zur Zeit der Hasmonäer so ziemlich politische Autonomie besessen; diese Autonomie bestand darin, dass sie durch Fürsten ihres Volkes und ihres Glaubens regiert wurden. Darauf beruhte für sie die politische Legitimität. Aber das nationale Leben war nicht an diese Bedingung gebunden. Denn nach einer Bemerkung des Historikers Josephus[2]) war es dem jüdischen Volk eigen, dass seine nationale Verfassung nicht monarchisch oder oligarchisch oder demokratisch, sondern theokratisch war. Wir müssen beifügen, dass diese Theokratie nicht notwendigerweise in den Händen eines Fürsten zu liegen brauchte, sei er selbst ein unzweifelhafter Nachkomme Davids, noch auch eines überlieferten und eingesetzten Priestertums; das Gesetz allein war Herr und übte allein die Herrschaft Gottes aus. Und weil, von einzelnen Abtrünnigen abgesehen, nichts einen Juden vom Gesetz Gottes trennen konnte, und weil dieses Gesetz das Privatleben so gut wie das soziale und religiöse bis in seine Einzelheiten regelte, so war keine Trennung zwischen Religion und nationalem Leben möglich, wo immer der Schauplatz desselben liegen mochte[3]).

Wenn die Juden so leicht auswanderten und dann in der Fremde sich so schnell einrichteten und vermehrten, ohne jemals von den einwohnenden Völkerschaften absorbiert zu werden, so liegt der Grund dafür darin, dass sie, auf jegliche politische Betätigung verzichtend, überall das fanden, was sie suchten: die Möglichkeit, ihr nationales Leben zu führen, d. h. ihr Leben im Einklang mit den von Gott seinem Volk gegebenen Institutionen.

Im Gegensatz zu den Griechen waren wohl die Juden das Volk, das am wenigsten zum Individualismus hinneigte. Je mehr ihre Religion sie von den Völkern, in deren Mitte sie lebten, abschloss, um so enger verband sie dieselben untereinander: „Quia apud ipsos fides obstinata", schreibt Tacitus[4]),

---

1) Bousset, Die Religion des Judentums, 1. Aufl. S. 55. Ebenso Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4] (1909), 50 ff.

2) Contra Apionem II, 164 f., Bousset[1], 71.

3) Ueber die Herrschaft des Gesetzes vgl. Schürer II[4], 364—372. Ueber die Hochschätzung des Gesetzes vgl. Bousset, 87—91.

4) Tacitus, Historiae V, 5. Vgl. Philostratos im Leben des Apollonios von Tyana V, 33 (Reinach, S. 176) und Quintilian Institut. orat. III, 7

„misericordia in promptu, sed adversos omnes alios hostile odium". Ueberall verhöhnt und bedroht, drängten sie sich in ihren Vierteln zusammen, um sich besser verteidigen und gegenseitig helfen zu können. Sie hatten ihre Synagogen, wo sie jeweils am Sabbat zusammenkamen. Sie hatten ihre eigenen Friedhöfe, wo ihre Lieben nebeneinander gebettet wurden.

So hatte sich bei ihnen eine Kommunalverfassung eingebürgert, die im Gesetz nicht vorgesehen war. In der Hinsicht spricht man mit Recht von der Synagogalverfassung — jede Synagoge wurde auch „Bethaus" (προσευχή) genannt. Die Synagogen, die dem Gebet und dem Unterricht dienten, sind eine späte Einrichtung, die nur bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert hinaufreicht, aber ohne sie gab es keine jüdische Gemeinde, weder in Palästina noch in der Diaspora. Jede Synagoge hatte einen Vorsteher (ἀρχισυνάγωγος), der das Gebet, die Lesungen und die Vorträge leitete, ohne Priester zu sein. Dem Synagogenvorsteher war ein Diener oder Chasan beigegeben. Er hatte nur die Leitung des Gottesdienstes, und war nicht etwa der Leiter der Gemeinde. So führte jede jüdische Gemeinde gleichsam ein Doppelleben, ein religiöses und ein soziales: beides hängt so eng zusammen, dass der Ausdruck Synagoge gleichbedeutend mit organisierter Gemeinde (ἔθνος, κατοικία) wurde. Jede Synagoge besass daher noch eine beratende Versammlung der Ältesten (πρεσβύτεροι). Die angesehenen Männer, die mit diesem Amt von der Gemeinde selbst betraut wurden, bildeten ein Kollegium für bürgerliche Verwaltung und Gerichtsbarkeit; sie waren die Archonten der Judengemeinde (ἄρχοντες, γέροντες). In den grossen Städten wie Rom (Alexandrien scheint eine besondere Organisation gehabt zu haben) war die Zahl der Synagogen gross, und jede bildete eine besondere Gemeinde mit eigener Gerusia, eigenen Gerusiarchen, eigenen Archonten[1]). All dies war eine Nachahmung der Kommunalverfassung der griechischen Städte. Das Ganze, Synagoge und Gerusia, waren unzertrennbare Einrichtungen, die durch die Lebensbedingungen der Juden in der

(Reinach 284). Es ist interessant, eine ähnliche Auffassung bei Paulus zu finden, I Thess. 2, 15.

1) Schürer III⁴, 81—91.

Diaspora hervorgerufen waren; es waren zugleich religiöse und nationale Einrichtungen.

* * *

Seitdem das Judentum sich im Bereich der hellenischen Kultur ausbreitete, besonders in Alexandrien, war es gezwungen, um sich zu verteidigen und um sich seinen Platz zu sichern, als eine Philosophie (σοφία)[1]) zu erscheinen. Die jüdische Weisheit hatte für sich, dass sie bedeutend älter war als jede andere. Man stellte, gestützt auf die griechische Chronographie und die Genealogien des Alten Bundes, die gleichzeitigen Ereignisse der griechischen und der jüdischen Geschichte zusammen, und kam so zuerst zu einer Art weltgeschichtlicher Betrachtung; und in dieser Universalgeschichte zeugte alles für das erstaunliche Alter des jüdischen Volkes und für seine Bedeutung in den Anfängen der Kultur. Die Widersprüche der griechischen Philosophie, die Abgeschmacktheiten des griechischen Götterkults liessen die Einheitlichkeit, die Reinheit und die Festigkeit des jüdischen Glaubens um so wertvoller erscheinen, der behaupten konnte, seinem wesentlichen Inhalt nach — dem Monotheismus und der Ethik — die ursprüngliche und sozusagen normale Weisheit der Menschheit zu sein. Nach dem Urteil vorurteilsfreier Griechen waren die Juden ein „Philosophenvolk“[2]).

Eine geistige Richtung im Judentum — sehr verschieden von dem Pharisäismus in Jerusalem — arbeitete drei Jahrhunderte hindurch an dieser Hellenisierung, dieser nationalen Entschränkung des Judentums[3]). Die hebräische Bibel, bisher wohlverwahrt und den Griechen unzugänglich, wurde im dritten Jahrhundert ins Griechische übersetzt, eine Neuerung, die den eifrigen Juden verhasst war, und in deren Augen sie auch

---

1) Bousset 73 f.

2) Reinach, S. 8, Stelle aus Porphyrius, der Theophrast zitiert (drittes vorchristliches Jahrhundert); S. 40, Stelle des Hermippos von Smyrna (im selben Jahrhundert); Vgl. Varro bei Augustinus, De civitate Dei IV, 31 (Reinach, p. 242), vgl. Origenes, Contra Celsum IV, 51.

3) Schürer, Bd. III⁴, 420 ff. P. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum (Tübingen 1907) S. 109 ff.

nicht durch die Erzählung des Pseudo-Aristeas[1]) gerechtfertigt wurde. Aber welch unerschöpflich reiche Quelle ward dadurch den Griechen erschlossen. Die jüdisch-hellenistischen Exegeten wetteiferten, aus ihr zu schöpfen. Mit allem Eifer wurde die Septuaginta interpretiert; im zweiten Jahrhundert brachte der Alexandriner Aristobulos, ein Exeget und Philosoph, die Idee auf, dass die Meister des griechischen Gedankens, Heraklit, Pythagoras und andere nur Schüler des Moses seien. Clemens von Alexandrien war, wie wir sehen werden, nur allzusehr von diesen Ideen eingenommen. Das wurde, wie Bousset (S. 74) gesagt hat, das Fundamentaldogma des hellenistischen Judentums. Um es besser beweisen zu können, schrieb man Orpheus, Homer, Hesiod, Pindar, Aeschylus, Sophocles, Euripides und anderen apokryphe oder gefälschte Texte zu, die sie mit Moses in Einklang brachten zum grösseren Ruhm des Judentums. Die allegorische Erklärung, die man jetzt auf die biblischen Erzählungen anwandte, vollendete den Hellenisierungsprozess. Die, welche am Wortsinn festhalten, sind *μικροπολῖται*; in den kleinen Städtchen sind ja die Mythen zu Hause; die Juden, die allegorisieren, sind, wie die Stoiker, Weltbürger. „Dies letztere Wort drückt die Absicht Philos bei Anwendung der allegorischen Methode aus: es ist die Universalisierung des jüdischen Gesetzes"[2]). Philo, der Zeitgenosse Jesu, der Enzyklopädist, ist der beste Repräsentant dieses neuen Judentums.

Man ginge fehl, wenn man mit der Hellenisierung die im Judentum weit verbeitete Tendenz in Verbindung brächte, den Kultus mehr und mehr zurückzudrängen. Es ist sicher, dass der im Tempel monopolisierte Kult immer mehr an Anziehungskraft verlor, da der Gottesdienst in den Synagogen der Quell wurde, aus der die jüdische Frömmigkeit gespeist wurde. Jedenfalls aber war hier auch die Hellenisierung ohne Einfluss, denn dieser Gottesdienst ohne Opfer stand im Gegensatz zum griechischen Geist. Er war begründet einmal durch die Verhältnisse, wie sie sich gestalten mussten, als der Tempel in Trümmern

---

1) Ueber Aristeas vgl. Schürer III⁴, 608 ff. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen 41–31.

2) E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d' Alexandrie (Paris 1908) p. 65.

lag, ferner durch die Tatsache der Diaspora selbst, schliesslich auch durch den uralten und tiefreligiösen Gedanken, dass Barmherzigkeit besser sei als Opfer. Dass die Priesterschaft von Jerusalem nicht populär war, war nicht sowohl eine Folge der Hellenisation als vielmehr die Wirkung des Pharisäismus und seines auf politischen und doktrinären Differenzen beruhenden Grolles gegen die Priesteraristokratie der Sadduzäer. Im Gegenteil, wenn Tempel und Priestertum an Bedeutung verloren und wirklich auch bald genug verschwinden konnten, ohne dass das Judentum in seinem Glauben erschüttert wurde, so behielten doch die Verpflichtungen, die den einzelnen durch das Gesetz auferlegt wurden, wie z. B. die Beschneidung, ihre volle Kraft, und selbst die Hellenisierung tastete sie nicht an, selbst dann nicht, als sie ihr eine symbolische Bedeutung beizulegen suchte[1]). So zeigte die Hellenisierung sich als das, was sie in Wirklichkeit war: eine Religionsphilosophie auf dem Boden der Religion.

Die Pharisäer vermeinten im Besitze des Schlüssels zur Weisheit und Lehrautorität des Moses zu sein; es gab eine Traditionskette, die von Geschlecht zu Geschlecht auf Moses selbst zurückging über Josue, die Aeltesten, die Propheten, die Männer der grossen Versammlung und ihre letzten Vertreter, zu denen Simon der Gerechte und sein Schüler Antigonus von Socho, später Hillel und Schammai gehörten. Der Rabbinismus in seiner vollen Ausbildung war eine Ueberlieferung, eine Tradition ohne Spekulation, ohne Kritik, ohne neue Gedanken und sozusagen ohne Leben, aber nicht ohne eine imponierende Autorität, die Beachtung erheischte und der sich niemand zu entziehen gedachte, so schwer es dem Ungebildeten fallen mochte[2]).

---

1) Bousset 109 f.

2) Vgl. die Bitte gegen die Abtrünnigen, Birkath-ha-minim in dem Schmone-Esre, dem täglichen (18 Bitten-)Gebet der frommen Juden, dessen endgültige Redaktion wohl aufs Jahr 80—100 zurückgeht. Vgl. Schürer II[4], S. 539 f., Lagrange, Messianisme, p. 294 und Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert (Berlin 1908) S. 381: der Minäismus. Ueber das Dogma von der Tradition, wie es Bousset nennt, vgl. Bousset[2] 108 ff., Lagrange 137—147. Ueber die Häretiker der Synagoge vgl. M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen. (Berlin 1908) S. 64—78.

Das hellenisierte Judentum kannte nichts Aehnliches, und wenn es auch eine Theologie, Theologen und eine theologische Literatur besass, so hatte doch diese Theologie nicht wie in Palästina autoritativen Charakter; sie war vielmehr eine Privatsache und unterschied sich in der Hinsicht nicht von der Popularphilosophie der Griechen; sie war etwas Spontanes, hervorgerufen durch das Bedürfnis, sich mit dem Hellenismus auseinanderzusetzen, sie war Apologetik, und diese Apologeten waren die intellektuellen Führer der jüdischen Diasporagemeinden, die allein durch das Vertrauen der Volksmeinung getragen waren. Aristobul und Philo lassen sich unter diesem Gesichtspunkt nicht vergleichen mit Hillel und Schammai, noch weniger mit Melito und Irenaeus; höchstens könnten wir sie mit Justin in Parallele setzen, der Philosoph und Laie war.

So kann man sagen, dass der Hellenismus im Judentum eine intellektuelle Strömung war, die durch die hellenische Kultur hervorgerufen war, aber diese Strömung hat nicht zu einem Schisma im nationalen und religiösen Leben der Juden in der Diaspora geführt.

Es bleibt noch das Proselytentum zu betrachten. Bietet dieses denn nicht die Möglichkeit, Jude zu sein ausserhalb der Schranken national-jüdischen Lebens?

Das Proselytentum, d. h. die Anhängerschaft von Heiden, die sich zum jüdischen Glauben bekehrt hatten, stellte in der Blüteperiode der Diaspora einen bedeutenden Bruchteil jeder Judengemeinde dar. Der Jude brauchte in der Tat nur die Propheten zu lesen, um sich zu überzeugen, dass er im Gesetz das Licht besass zur Erleuchtung der Heiden. War man durchdrungen von der Ueberzeugung des höheren Wertes des Gesetzes, dann hiess es einfach, diese Ueberlegenheit anerkennen, wenn sich ein Grieche zum Judentum bekehrte. Darum wetteiferten Pharisäer und Hellenisten in dieser Propaganda. „Wenn du aber ein Jude heissest und dich auf das Gesetz verlässt und in Gott rühmst und seinen Willen weisst und das Bessere kennst, belehrt durch das Gesetz, und dir zutraust, ein Führer der Blinden zu sein, ein Licht derer, die in der Finsternis sind, ein Lehrer der Unweisen, ein Meister der Unmündigen, der das Urbild der Wissenschaft und Wahrheit im Gesetze hat — du also, der du einen andern lehrst, lehrst dich selbst nicht . . . ., der du die Götzen verbrennst,

begehst Tempelraub, der du dich des Gesetzes rühmst, entehrst Gott durch Uebertretung des Gesetzes[1])."

Wenn auch die Zahl derer, die sich dem Isis- oder Mithrakult zuwandten, grösser war, so war doch die Zahl der Proselyten sehr bedeutend. Die Proselyten waren freilich eine etwas unsichere Gefolgschaft, denn, wie Josephus selbst bezeugt[2]), blieben gar viele nicht treu. Aber es gab ihrer doch in allen Synagogen. Wenn Paulus zu Antiochia in Pisidien seine Zuhörer anredet: „Brüder, Kinder aus Abrahams Geschlecht und die unter euch Gott fürchten"[3]), so wollen wir nicht vergessen, dass diese *φοβούμενοι θεόν* Proselyten sind. Der Verfasser der Apostelgeschichte gibt ihnen auch den Namen *σεβόμενοι [τὸν θεόν]*, ein Synonym, das sich wiederholt auf Inschriften findet[4]).

Nun waren aber in Wirklichkeit diese Heiden, die sich zur Gottesfurcht bekehrten, nicht Proselyten im strengen Sinn. Nach rabbinischer Auffassung waren die Proselyten Heiden, die sich hatten beschneiden lassen, und die streng das Gesetz beobachteten. Der Proselyten der strengen Observanz gab es nur eine kleine Zahl. Sie waren tatsächlich dem jüdischen Volk inkorporiert. „Ich bezeuge jedem Menschen, wer sich beschneiden lässt, ist schuldig, das ganze Gesetz zu beobachten," schreibt Paulus den Galatern[5]). Die Bekehrten, die beschnitten sind und das Gesetz halten, sind die „Proselyten der Gerechtigkeit", die einzig wahren Proselyten, die allein geführt worden sind „unter die Fittiche der Schechina"[6]).

---

1) Röm. II, 17—23.

2) Contra Apionem II, 10.

3) Act. Ap. 13, 16, 26, 43, 50. Vgl. nach Act. Ap. 10, 2, 22; 16, 14; 17, 4, 17; 18, 7. Vgl. A. Deissmann, Licht von Osten [2–3] (Tübingen 1909), S. 336, eine wichtige Inschrift im Theater zu Milet.

4) Schürer III[4], 164 ff. und 174 ff. Vgl. auch J. Lévi: Le prosélytisme juif in der Revue des études juives, 50 (1905) und 51 (1906).

5) Gal. V, 3. Schürer III, 177 f. bekämpft die Auffassung, dass die *σεβόμενοι* mit den „Proselyten des Tores" identisch seien. Die Proselyten des Tores sind in der Tat Heiden, die auf israelitischem Gebiet wohnen und die auch die für die nichtjüdische Menschheit geltenden Gebote — die sieben Gebote der Kinder Noahs — zu beobachten haben. Der Name „Proselyten des Tores" erscheint erst im 13. Jahrhundert in der rabbinischen Literatur.

6) Ein beliebter rabbinischer Ausdruck, vgl. z. B. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Münster 1908), S. 42 und 43.

Um dem Volk Israel inkorporiert zu werden, mussten die Proselyten sich der Beschneidung unterwerfen, ein Opfer im Tempel darbringen und eine Art Taufe empfangen. Es versteht sich von selbst, dass die Beschneidung nur bei männlichen Personen vorgenommen wurde, und dass vom Opfer nicht mehr die Rede war, als der Tempel zerstört war. Aber worin bestand nun jene Taufe[1])?

Man muss zugeben, dass die Texte, die uns darüber unterrichten, nicht gerade sonderlich instruktiv und wenig detailliert sind. Seeberg führt eine Beschreibung der Aufnahme eines Proselyten an, die dem Traktat Jebamoth des Talmud entnommen ist, und die erst dem dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung entstammt. Er bringt ferner eine andere Beschreibung aus dem Traktat Gerim, die der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstammt. Die beiden Beschreibungen stimmen überein: der Kandidat muss Fragen über den jüdischen Glauben beantworten, den er annehmen will. Hat er sie beantwortet, so folgt die Beschneidung, dann wird er sogleich in ein Bad geführt, das der Traktat Gerim „Bad der levitischen Reinigung" oder „Reinigungsbad" nennt. Im Traktat Jebamoth werden zwei Antworten der Rabbiner Eliezer und Josua mitgeteilt, die ums Jahr 100 unserer Zeitrechnung lebten. Der erste sagte: „Ein Proselyt, der beschnitten ist, aber noch nicht gebadet hat, ist schon ein Proselyt, denn wir wissen wohl von unseren Vätern, dass sie beschnitten waren, aber nicht, dass sie badeten". Der zweite sagte: „Wer gebadet hat, aber noch nicht beschnitten ist, der ist schon Proselyt, denn wir wissen von unseren Müttern, dass sie badeten, nicht aber, dass sie beschnitten waren". Die Schriftgelehrten schliessen nun: Ein Getaufter, der nicht beschnitten ist und ein Beschnittener, der nicht getauft ist, ist kein Proselyt, solange er nicht beschnitten und getauft ist[2]).

1) Ueber die Taufe, die Johannes der Täufer spendete, schreibt Origenes, Commentarius in Rom. V, 8: „Christus a Joanne baptizatus refertur, non eo baptismate quod in Christo est, sed eo quod in lege est". Die bei den Juden üblichen Waschungen trugen auch den Namen „Taufe". Vgl. Luc. 11, 38 und Grenfell-Hunt, Fragment of an uncanonical Gospel (Oxford 1908), S. 15—17.

2) A. Seeberg, Das Evangelium Christi (Leipzig 1905), S. 98—101. Vgl. S. Krauss, Artikel „Baptism" in der Jewish Encyclopedia und Schürer III⁴, 181 ff.

Aus diesen Maximen der Rabbiner Eliezer und Josua ergibt sich, dass die „Taufe“ keine allzu alte Einrichtung sein kann, da Eliezer sagt, dass seine „Väter“ nur beschnitten waren. Die Lösung, die durch die Schriftgelehrten gegeben wurde, ist eine Vermittlung, ein Kompromiss zwischen der Praxis der Taufe und deren Verwerfung. Es scheint, dass die Kontroverse über die Notwendigkeit der Taufe zur Zeit Eliezers und Josuas, d. h. also um das Jahr 100 n. Chr. stattgefunden habe. Von entscheidender Bedeutung ist das Schweigen des Philo und Josephus[1]: die Taufe muss also zu ihrer Zeit nicht die Bedeutung gehabt haben, wie man es bei der Konkurrenz des Christentums und Mithrasdienstes vermuten könnte.

In Wirklichkeit wurde ein Heide erst durch die Beschneidung Jude[2]). Jeder der beschnitten wurde, und stammte er selbst von jüdischen Eltern, war, weil unbeschnitten gesetzlich unrein, Man führt eine rabbinische Antwort zu folgendem Fall an[3]): Kann ein Heide, der am Tag vor Ostern beschnitten worden ist, das Osterlamm essen? Ja, antwortet die Schule des Schammai: er nimmt das Bad und isst das Passa. Nein, sagt die Schule Hillels, denn ein Mensch, der von der Vorhaut kommt, gleicht dem, der aus einem Grabgewölbe hervorkommt; das bedeutet also, er ist sieben Tage unrein (Num. XIX, 16). Ein Heide war unrein in den Augen der Juden: er musste also, nachdem er die Beschneidung erhalten hatte, von seiner früheren Unbeschnittenheit durch eine Waschung gereinigt werden[4]), ehe er dem Volk Gottes eingegliedert werden konnte.

---

1) Man zitiert einen Text Arrians (um 150) Dissertatio Epicteti, II, 9 (Reinach 155) *ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ῥηνημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος.* „Wenn einer die Lebensweise des Getauften und Erwählten (in die Religionsgemeinschaft Aufgenommenen) annimmt, dann ist er wirklich und heisst er ein Jude.“ Reinach bemerkt, dass der Sinn dieses Satzes bestritten ist, er neigt dazu, dass hier eine Verwechslung zwischen Juden und Christen vorliegt. Schürer meint, dass es sich um die jüdische Taufe handle. Man führt als Beweis für die jüdische Taufe auch einen Vers der Oracula Sibyllina (IV, 164) an, der wenig bestimmt sich ausdrückt. Noch unbestimmter ist die Anspielung im Barnabasbriefe (XI, 1). Lagrange, le Messianisme p. 281.

2) Vgl. das Fragment des Petronius (Zeitgenosse Neros) bei Reinach, 226.

3) Schürer III[4], 183 Anm. 86.

4) H. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I (Freiburg 1897) S. 378.

Wenn also diese Proselyten, die Juden geworden waren und streng ihren Verpflichtungen nachkamen, diese Proselyten der Gerechtigkeit, dem jüdischen Volk inkorporiert sind und sich nicht von ihm unterscheiden, so werden wir nicht sagen können, dass durch ihren Eintritt das Judentum zu einer Kirche wurde, denn wir haben eben immer noch nur ein Volk vor uns.

Wenn wir nun die Proselyten im weiteren Sinn ins Auge fassen, die nicht beschnitten sind und die nicht streng das Gesetz beobachten, können wir da von Beginn einer Kirchenbildung sprechen?

Der Hellenismus unterstützte mächtig die jüdische Propaganda, indem er das Judentum als älteste Philosophie hinstellte, den Kultus und den Ritus gering achtete und die Kernpunkte des jüdischen Glaubens, den Monotheismus und das Sittengesetz, hervorhob. Der fromme Grieche fand darin eine Rechtfertigung für seinen Kampf gegen Mythologie und Polytheismus: „Iudaei mente sola unumque numen intelligunt... Igitur nulla simulacra urbibus suis nedum templis sistunt: non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor[1])". Das Judentum, auf diese wesentlichen Elemente beschränkt, bot mehr als die Philosophie, weil es Philosophie war, ohne doch aufzuhören eine Religion zu sein. Es besass die Anziehungskraft, die dem Gegensatz zum Hergebrachten innezuwohnen pflegt, und es war doch ein positiver Glaube. Man hat das Judentum mit den orientalischen Kulten, wie denen der Isis, des Sabazius[2]), des Mithra zusammengestellt, die zahlreiche Anhänger in der griechisch-römischen Welt hatten; aber der Vergleich ist nicht gerecht, mit mehr Recht könnte man sagen, dass das Judentum eine Reaktion war gegen diese Kulte mit ihren Ausschweifungen und Mythen, mit ihrer Fülle von Zeremonien und Pomp, die zu den Sinnen sprachen. Das Judentum, so wie es durch seine hellenistischen Apologeten aufgefasst und vertreten wurde, glich vielmehr dem Stoizismus, aber einen Stoizismus, der von der Gottesidee durchdrungen ist

1) Tacitus, Historiae V, 5.

2) Vgl. über den Kultus der Isis und des Sabazius Wissowa Religion und Kultus der Römer (München 1902) 314 ff., J. Reville, Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus. Deutsch von Krüger (Leipzig 1907) S. 52 ff., 58 ff.

und zu gewissen Observanzen verpflichtet, ohne die es keine äussere Religionsübung mehr geben würde.

Der Historiker Josephus versichert, dass überall, in den griechischen Städten sowohl wie bei den Barbaren die Sabbatruhe Anhänger fand; das gleiche behauptet er von den Fasten- und den Speisegesetzen[1]). Augustinus zitiert eine Stelle Senecas, in der von dieser Durchdringung heidnischen Milieus mit jüdischen Sitten die Rede ist: „Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt. . . . Illi tamen causas ritus sui noverunt: maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat[2]). Man könnte nun meinen, dass, nach der Meinung des Josephus bez. Seneca, es sich nur um eine Beeinflussung griechischer, römischer oder barbarischer Kreise durch jüdische Sitten handle. Uns handelt es sich aber um eine wirkliche Zugehörigkeit zum Judentum, um das Proselytentum im weiteren Sinn zu charakterisieren.

Juvenal erzählt von einem Römer, der den Sabbat beobachtet und sich des Genusses von Schweinefleisch enthält: dieser Römer ist ein *φοβούμενος τὸν θεόν*, daher bezeichnet ihn Juvenal als „metuens". Der Sohn dieses „metuens" schliesst sich dem Judentum an: er lässt sich beschneiden, will nichts von römischen Sitten wissen, er kennt kein anderes Gesetz als das der Juden, er hasst jeden, der nicht Jude ist:

„Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti[3])."

Das war ein wahrer „Proselyt der Gerechtigkeit", der vorschriftsmässig in das jüdische Volk aufgenommen war, während sein Vater nur Jude im weiteren Sinn war[4]). Gleiche Gegensätze zeigen sich in der Geschichte der Bekehrung des Königs Izates von Adiabene[5]). Auf die Predigt eines jüdischen Kaufmanns, namens Ananias, bekehrte sich Izates zum jüdischen Glauben und verlangte nach der Beschneidung. Aber Ananias

1) Josephus, Contra Apionem II, 39. Vgl. die Stellen aus Tibull und Ovid bei Reinach, S. 247–249; Friedländer a. a. O. 34 f. Lagrange 276.

2) Seneca bei Augustinus, De civitate Dei VI, 11 (Reinach 262). Vgl. Tertullian, Ad nationes I, 13.

3) Juvenal, Sat. 16, 103.

4) Juvenal, Sat. 16, 96—106 (Reinach 292 f.) Lagrange 278.

5) Josephus, Antiquitates XX. cap. 2—4. Schürer III⁴, 169; Lagrange 280.

stellte ihm vor, dass die Beobachtung der Gebote Gottes mehr wert ist als die Beschneidung und dass man sehr wohl ein guter Jude sein kann auch ohne diese Zeremonie. Einige Zeit später, als ein Jude aus Galiläa, namens Eleazar, den König fand, wie er im Pentateuch las, bewies ihm jener durch Schriftstellen, dass er das Gesetz nicht beobachten könne, ohne beschnitten zu sein. Izates lies sich überreden und beschneiden. In Caesarea finden wir Cornelius, den Zenturio der cohors Italia, der, weil Soldat, kein Jude ist; aber er ist „fromm und gottesfürchtig (*εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν*) wie sein ganzes Haus, er gibt dem Volk viel Almosen und betet beständig zu Gott". Er ist „fromm und gottesfürchtig (*δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν*) und geachtet vom ganzen Volk der Juden" zu Caesarea (*τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων*). Als er den Besuch des Apostels Petrus empfängt, ladet er „seine Verwandten und vertrauten Freunde" zu sich ein[1]). Als Petrus nach Jerusalem zurückkam, machte man ihm heftige Vorwürfe, dass er bei einem zum Volk gehörigen und unreinen Mann eingekehrt sei: „Warum bist du bei Unbeschnittenen eingekehrt und hast mit ihnen gegessen?"[2]) Das sind drei sehr charakteristische Fälle von Proselyten im weiteren Sinn im Gegensatz zu den Proselyten der Gerechtigkeit: der Proselyt im weitern Sinn ist nicht beschnitten und beobachtet nicht das Gesetz in seiner ganzen Strenge, aber er bekennt sich zum Monotheismus, er ist fromm, d. h. er will vom Heidentum nichts wissen, er beobachtet die Sittenvorschriften des Gesetzes und hält sich an einige seiner Verbote. Doch, wie gross immer die Zuneigung sein mag, die er den Juden gegenüber empfindet, und die von diesen auch erwidert wird, er bleibt ein Fremder und Unreiner. Diese Art von Interdikt hört erst mit dem Tage auf, an dem er die Beschneidung empfängt und das ganze Gesetz beobachtet.

Sollen wir nun in diesen unentschiedenen Anhängern, die schliesslich von den Juden gar nicht anerkannt werden, eine geistige Vereinigung, eine Kirche sehen? Sollen wir diese tastenden Menschen, die das echte Judentum für unrein und fremd hält, mit dem Judentum identifizieren und sie als jüdische Kirche bezeichnen. Das wäre ein Missbrauch der Worte.

---

1) Act. Ap. 10, 2, 22, 24.
2) Act. Ap. 11, 3. Vgl. Suetonii, Vita Domitiani 12 (Reinach 333).

Aus unsern Darlegungen ergibt sich wohl als Tatsache, dass das historische Judentum, so wie es die Pharisäer am reinsten vertreten, auf der Idee der Nationalität und der Idee des Gesetzes gegründet war: man war Kind Abrahams oder war es nicht, man beobachtete das ganze Gesetz Gottes, oder man beobachtete es nicht.

Das hellenisierte Judentum lebte in dem Gedanken an eine Universalreligion, aber es fasste dieselbe weniger als eine Umbildung des alten Glaubens als vielmehr als Apologie des traditionellen Glaubens, ein Umstand, der den Griechen Achtung abnötigen musste. Man hat mit Recht gesagt, das hellenisierte Judentum verteidigte seine Religion mit Hilfe des Hellenismus, während der Pharisäismus sie gegen den Hellenismus verteidigte. Das hellenistische Judentum hat die Idee vom Volk Gottes ebensowenig erweitert wie die Rolle des Gesetzes eingeschränkt. Das Proselytentum endlich war eine Anwendung dieser Apologetik, aber wie diese zielte es auf die Beschneidung ab. Wer dieses Ziel nicht erreichte, gehörte nicht zum Volk, er war ein Unreiner; denn das Volk Gottes und sein Gesetz gingen über alles.

Das Proselytentum sollte die Zerstörung Jerusalems nicht lange überleben. Die Erinnerung, die in der talmudischen Tradition hierüber fortlebt, gleicht jenen Gefühlen, die Intransigente gegenüber liberalen Versuchen bewahren, die zu ihrem Schrecken eine Zeitlang zu glücken schienen. So schreibt im dritten Jahrhundert Rabbi Chelbo, der aus Palästina stammt: „Die Proselyten sind für Israel so unangenehm wie die Lepra für die Haut.“ [1]) Und die Meinung Chelbos stand nicht vereinzelt da.

Aber dass diese Schar von Proselyten, die sich zum Judentum durch seine Gottesidee und Moral hingezogen fühlten, einen Kreis — freilich nicht den einzigen [2]) — bildete, der wohl vorbereitet war für den Uebertritt zur Kirche, lässt sich nicht bezweifeln. Die puritanische Exklusivität des Judentums vermehrte das Verlangen nach der Kirche, zumal deswegen, weil es selbst keine Kirche war.

1) Lévi a. a. O. Bd. 51, S. 1 und 5. Lagrange 270.

2) Wendland a. a. O. gegen Havet, Le christianisme et ses origines IV (1884) 102, der behauptet, zu Paulus' Lebzeiten sei kein wirklicher Heide, d. h. niemand, der nicht schon Judaismus und Bibel kannte, Christ geworden.

II.

Tacitus hat in wenigen Worten die Geschichte der Entstehung des Christentums zusammengefasst: „Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudaeam originem eius mali, sed per Urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque[1]." „Christus, von dem die Christen ihren Namen herleiten, wurde unter Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus zum Tod verurteilt. Damals unterdrückt, hat sich dieser verabscheuungswürdige Aberglaube von neuem — unter Nero, um das Jahr 64 — ausgebreitet, nicht nur in Judäa, wo er seinen Ursprung hatte, sondern auch in Rom selbst, wo alles, was immer die Welt an Schändlichem und Nichtswürdigem hervorbringt, zusammenströmt und seine Verehrer findet".

Man darf diese Darlegung des Tacitus nicht wörtlich nehmen, denn bei ihm, dem grossen Künstler, muss man immer damit rechnen, dass Rücksichten auf die Komposition seine Darstellung beeinflussen. Er stellt hier die Sache so dar, als ob vom Tod Christi bis zum Brand Roms im Jahre 64 das Christentum eine Zeit der Unterdrückung durchgemacht hätte, und als ob darauf kurz vor dem Jahre 64 eine Periode plötzlichen Aufschwunges und schneller Ausbreitung nicht nur in Palästina, sondern auch in Rom gefolgt wäre. Die Ausbreitung des Christentums hat sich nicht so unversehens vollzogen. Aber das ist richtig, dass gegen das Jahr 64 das Christentum als vom Judentum verschieden erscheint.

Die römische Gesetzgebung kannte keine Kultfreiheit. Tertullian spricht von einem alten Gesetz „vetus decretum", das den Kaisern verbot, einer Gottheit ohne vorherige Genehmigung des Senats Verehrung zu zollen[2]). Tertullian spielt vielleicht an auf das von Cicero zitierte Gesetz: „Separato nemo habessit deos, neve novos sive advenas nisi publice adscitos privatim colunto"[3]). Das Verbot erstreckte sich also

1) Tacitus, Annales XV, 44.
2) Tertullian, Apologeticum 5. Vgl. Apostelgeschichte 13, 21.
3) Cicero, de legibus II, 8. Die Religionspolitik der Römer findet eine treffende Charakterisierung in der Rede, die Maecenas dem Augustus

sogar auf die häusliche Verehrung. In der Praxis wurde weitgehende Toleranz geübt, weniger aus religiöser Gleichgültigkeit als aus Furcht, die unbekannten Götter zu erzürnen, wenn man gegen ihre Verehrer vorging. Aber das Christentum konnte, gerade, weil es von den Heiden als Atheismus betrachtet wurde [1]), nicht auf diese Toleranz rechnen. Das Bekenntnis des christlichen Glaubens war lange Zeit ein heroisches Wagnis, und man versteht nicht den Charakter des Christentums der ersten drei Jahrhunderte, wenn man es nicht als eine ständige Aufforderung zum Martyrium betrachtet [2]). Aber vor dem Jahre 64 breitete es sich unter dem Schutz der Gesetze aus, welche das Judentum, mit dem man es bis dahin zusammenwarf, schützten.

Als Beweis dafür, dass man anfänglich Judentum und Christentum zusammenwarf, kann ein Bericht des Suetonius in seiner Vita Claudii gelten: Judaeos impulsore Chresto adsidue tumultuantes Roma expulit" [3]). Der Bericht Suetons wird bestätigt durch die Apostelgeschichte (18, 2). Paulus, der Athen verlassen hat, kommt nach Corinth, und hier trifft er „einen Juden namens Aquila, aus Pontus gebürtig, der kurz zuvor aus Italien gekommen war, und Priscilla, seine Frau; denn Klaudius hatte durch ein Edikt alle Juden aus Rom verbannt." Diese Vertreibung der Juden aus Rom kann im Jahre 51 oder 52 stattgefunden haben. Dunkel ist in dem Bericht des Sueton nur die Erwähnung des Rädelsführers Chrestus [4]). Man hat den Vorschlag gemacht, diese Worte

---

zuschreibt bei Dio Cassius Hist. rom. LII, 36 (Dio schrieb um 240). G. Boissier, La religion romaine I, 347.

1) Martyrium Polycarpi cap. 9: Die Christen werden angespien mit dem Ruf: Fort mit den Gottlosen! Vgl. Harnack, der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. Texte und Untersuchungen NF, XIII, 4 S. 8 ff.

2) Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums I, 404.

3) Suetonius, Vita Claudii c. 25. Vgl. F. Blass, Acta Apostolorum (Göttingen 1895) S. 137 und 195.

4) Reinach, Textes p. 329. Ohne Zweifel ist der griechische Personenname „*Χρηστός*" nicht selten. Aber wenn es sich hier um den Namen einer unbekannten Persönlichkeit gehandelt hätte, so würde Sueton wahrscheinlich geschrieben haben „impulsore Chresto quodam" oder besser hätte er noch diesen Namen als belanglos verschwiegen. Das Wortspiel *Χριστός—Χρηστός* findet sich bei Justin, Apol. 41; Theophilus, *Πρὸς Αὐτόλυκον* 1, 1 und vielleicht auch I. Petr. 2, 2—3.

wörtlich zu nehmen, und angenommen, dass in der Tat ein Mann namens Chrestus — dieser Name war unter Sklaven und Freigelassenen ziemlich häufig — Anlass zu Aufruhr unter seinen jüdischen Glaubensgenossen gegeben habe. Man hat auch daran gedacht, dass Sueton eine Verwechselung unterlaufen sei, indem er Chrestus für Christus schrieb: Tertullian wirft in der Tat den Römern vor, dass sie fälschlich Chrestianus aussprechen[1]). Es wären im Kreis der jüdischen Kolonie zu Rom Meinungsverschiedenheiten ausgebrochen über den „Urheber des christlichen Namens", so wie es uns die Apostelgeschichte von allen Judengemeinden berichtet, wo das Christentum gepredigt wurde[2]).

Wenn also wie allgemein zugegeben ist, die jüdische Kolonie zu Rom durch die Einführung des Christentums — impulsore Chresto — in tiefe Aufregung geriet, so beweist der Umstand, dass Klaudius die Ordnung wiederherstellte, indem er die Juden aus Rom vertrieb — und die Christen mit ihnen, wofür Aquila und Priscilla Zeugen sind —, dass die römische Polizei noch nicht die Christen von den Juden unterschied oder noch nicht wissen wollte, was sie trennte. So wurde auch in Corinth, zur selben Zeit oder wenig später Paulus durch den Synagogenvorsteher und die fanatischen Juden vor den Prokonsul — Annaeus Novatus Gallio, den Bruder des Seneca — geführt, und als dieser hörte, wie der Synagogenvorsteher den Paulus als einen Abtrünnigen anklagte, sprach er: „Ihr Juden, da es sich um euer Gesetz handelt, so sehet selbst zu, ich will nicht Richter in diesen Dingen sein"[3]).

---

1) Tertullian, Apologeticum 3: „... perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis, nam nec nominis certa est notitia penes vos ..." In dem Text des Tacitus „quos vulgus christianos adpellabat" muss man, wie eine neue handschriftliche Vergleichung gezeigt hat, „Chrestianos" lesen (Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I, 438). Tacitus wollte sagen, dass das Volk chrestiani sagte, obwohl in Wirklichkeit der Stifter der Sekte sich Christus nannte.

2) Apostelgeschichte 25, 19. Eusebius, KG II, 17, 1 verzeichnet ein Gerücht, nach dem zur Zeit des Klaudius Philo in Rom eine Unterredung mit Petrus gehabt hätte, der damals den Römern das Evangelium verkündete. — Die gleiche Auffassung des Berichtes des Sueton bei Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise I[3] (Paris 1907) 55. Die entgegengesetzte Auffassung verteidigt neuestens Hoennicke, Das Judenchristentum, S. 158 ff.

3) Act. Ap. 18, 12—17. Vgl. 23, 29. — Act. Ap. 24, 2 ff. wendet sich der Rhetor Tertullos an den Prokurator Felix und denunziert den Apostel

Doch zehn Jahre später war die Trennung der Juden von den Christen vollendet. Das zeigt einmal, dass die Anhänger des Christentums der überwiegenden Mehrzahl nach nicht mehr Juden von Geburt waren, und dass andererseits die Juden selbst, nicht zufrieden mit der Aufhebung des Ausweisungsediktes, das unter Klaudius in Rom gegen sie ergangen war, die Gunst, deren sie sich bei Nero erfreuten, auszunützen gewusst hatten, um der Wiederkehr einer Verwechslung, unter der sie so schwer gelitten hatten, vorzubeugen. Die Ereignisse des Jahres 64 zeigen in der Tat, dass diese Verwechslung aufgehört hatte.

Am 18. Juli 64 brach in der Nähe des Circus maximus in Rom Feuer aus. Sechs Tage und sieben Nächte verheerte es das Velabrum, das Forum und einen Teil des Palatin. Dann brannte es am anderen Ende Roms, und drei Tage lang wütete das Feuer auf dem Quirinal, dem Viminal und dem Marsfelde. Im ganzen blieben von den 14 Regionen, welche die Stadt zählte, nur vier vom Feuer verschont, unter anderen die Porta Capena und Trans Tiberim, wo die Juden am zahlreichsten waren. Das Volk in seiner Bestürzung beschuldigte Nero, das Feuer angelegt zu haben, um Rom nach einem neuen Plan wieder zu erbauen. Um diese Gerüchte zum Schweigen zu bringen, „wies Nero auf andere als die wahren Schuldigen hin und liess eine Klasse von Menschen, die wegen ihrer Schändlichkeiten verabscheut waren, und die das Volk Christen nannte, die ausgesuchtesten Martern erdulden“ [1]).

Nicht einen Augenblick vermutete man in den Juden die Urheber der Feuersbrunst, obwohl sie doch von derselben am meisten verschont geblieben waren, sondern man klagte die Christen an [2]). Sie waren also in der öffentlichen Meinung von den Juden geschieden. Man ergriff einige Christen, die ohne Umstände bekannten, dass sie Christen seien; dann entdeckte man nach und nach eine grosse Menge: „Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis

---

Paulus als das Haupt der „Empörung der Nazaräersekte“ und als einen Juden, „der Unruhe stiftet bei allen Juden in der ganzen Welt“. Das Christentum ist in seinen Augen nur eine Sekte. Vgl. Act. Ap. 26, 5 und 28, 22.

1) Tacitus, Annales XV, 44.

2) Harnack, Mission und Ausbreitung I, 51 und 400 vermutet, dass Nero auf Anstiften der Juden gegen die Christen wütete.

conjuncti sunt“ [1]). Der Name Christ ist dem Volk bekannt: es sind die „quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos adpellabat“. Ihr Name ist verhasst, ihr Ruf belastet mit Verbrechen und Schlechtigkeiten; die Anklagen, die man gegen sie vorbringt, erinnern nicht an die, die man gegen die Juden hat. Das ist nicht mehr ein Volk, das man hasst und verfolgt, und das leicht an den Sitten und der Physiognomie zu erkennen ist, es ist ein Kultus, den seine Anhänger bekennen (fatebantur) und der denunziert wird (indicio). Die Christen sind eine gewaltige schutzlose Menge, während die Juden abgesondert bleiben, durch ihre Rasse abgetrennt und geschützt. Tacitus, der ums Jahr 115 schrieb, benutzte als Hauptquelle für seine Schilderung der Regierung des Nero eine verlorengegangene Geschichte dieser Regierung, die zur Zeit des Galba und Vespasian, also zwischen 68 und 79 von Cluvius Rufus [2]) verfasst worden war. Wenn die Nachricht von der Verfolgung vom Jahre 64 auf Cluvius Rufus als Quelle zurückgeht, so würde das Zeugnis des Tacitus durch die Autorität dieser seiner Quelle verstärkt worden.

Dieses Zeugnis findet noch seine Bestätigung durch eine Stelle, die man der verloren gegangenen Partie der Historien des Tacitus entnommen glaubt, und die sich in der Chronik des Sulpicius Severus findet. In einem Kriegsrat, den Titus am 9. August des Jahres 70, am Abend vor dem Brand des Tempels zu Jerusalem hielt, fragte Titus, ob man den Tempel zerstören solle; mehrere Offiziere halten gleich ihm die Zerstörung für angebracht, um, wie sie sagen, die Religion der Juden und Christen vollständig zu vernichten: „Quo plenius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur: quippe has religiones, licet contrarias sibi, iisdem tamen ab auctoribus profectas: Christianos ex Judaeis extitisse: radice sublata, stirpem facile perituram“ [3]). Hier wird noch klarer der Unterschied und Gegensatz der beiden Religionen zugleich unter Betonung des jüdischen Ursprungs des Christentums bestätigt.

---

1) Die gewöhnliche Lesart ist convicti, aber auf Grund des Mediceus verbessert man in coniuncti. Man betrachtet sie als zusammengehörig, nicht hinsichtlich der Beschuldigung der Brandstiftung, sondern hinsichtlich des Vorwurfs, das Menschengeschlecht zu hassen.

2) P. Fabia, Les sources de Tacite (Paris 1893) p. 403.

3) Sulpicius Severus Chronicon II, 30 (Reinach 325).

Man kann noch weiter gehen, der Unterschied war nicht nur notorisch, er war, wie ich meine, seit dem Jahre 64 durch die Gesetzgebung sanktioniert [1]).

Es ist ausser Zweifel, dass zu Beginn des zweiten Jahrhunderts das Bekenntnis des christlichen Glaubens durch die römische Gesetzgebung untersagt war, man weiss es aus dem Briefwechsel Plinius' des Jüngeren mit Trajan. Plinius war vom Herbst 111 bis zum Frühjahr 113 kaiserlicher Statthalter in der Provinz Bithynia-Pontus. Kaum hatte er sein Amt angetreten, so erhielt er Kenntniss von Verfolgungen, die sich gegen die Christen richteten. Es ist eigenartig: er war Advokat, Prätor und Konsul gewesen, und noch nie hatte er Prozesse dieser Art einzuleiten und zu führen gehabt; es scheint, als ob Verfolgungen gegen die Christen nur zeitweilig und in gewissen Gebieten vorgekommen wären. Sei dem, wie es wolle, in Bithynien und Pontus war die Verfolgung im Gange, und eine grosse Zahl von Personen war angeklagt. „Eine grosse Zahl von Personen jeglichen Alters und Standes und beiderlei Geschlechtes sind schon oder werden noch vor Gericht geladen, denn nicht nur in die Städte, sondern auch in die Flecken auf das Land ist dieser ansteckende Aberglauben gedrungen." Plinius verhörte die Angeklagten, er liess zwei Diakonissen foltern und konnte doch kein Verbrechen feststellen. „Ich habe nur einen üblen masslosen Aberglauben gefunden." Gegen diesen Aberglauben, der mit soviel Unbescholtenheit verbunden war, wollte der Statthalter nicht gern vorgehen, da er ihn für nicht aggressiv hielt oder meinte, man käme besser ans Ziel, wenn man nicht streng vorginge. Was anders

1) Vgl. über die Anfänge der Verfolgungsgesetzgebung C. Callewaert in der Revue d'histoire ecclesiastique (Louvain) t. II und III (1901/2), in der Revue des questions historiques, t. 74 und 76 (1903/4). Die gleiche Auffassung wie Callewaert hat Batiffol schon 1894 in der Revue biblique t. III, 503—521 dargelegt. So auch A. d'Alès, Théologie de Tertullien, Paris, 1905, p. 381—88. Die entgegengesetzte Auffassung (Mommsen, Le Blant, Boissier) vertritt auch Harnack in dem Artikel „Christenverfolgungen" der Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche III, 823—828 und Knopf. Das nachapostolische Zeitalter, S. 86 ff. Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise, Paris 1907, I[3] 109 f. nimmt nicht Stellung. Eine gute Uebersicht über diese Kontroversen bietet A. Pieper, Christentum, römisches Kaisertum und heidnischer Staat. Zwei akademische Reden. Münster 1907. Seine Auffassung deckt sich mit der im Text vorgetragenen.

konnte es also sein, was ihn zwang, streng vorzugehen, wenn nicht ein Gesetz, welches das Bekenntnis dieses Aberglaubens verbot?[1])

Hier finden wir in der Tat die Spur einer Kampfgesetzgebung gegen das Christentum: „Denen, die mir als Christen angegeben worden sind, habe ich die Frage vorgelegt, ob sie Christen wären. Die, welche es eingestanden, habe ich zum zweiten und zum dritten Male gefragt, indem ich ihnen die Todesstrafe androhte. Die, welche hartnäckig blieben, habe ich hinrichten lassen.“ So ist also das Bekenntnis, Christ zu sein, das Eingeständnis eines Kapitalverbrechens. Plinius hat es noch deutlicher ausgesprochen.

Denn ihn empört die Strenge des Gesetzes, die er anwenden musste. Er weiss nicht, ob man Rücksicht auf das Alter nehmen soll, oder ob in dieser Sache kein Unterschied zu machen ist zwischen der zartesten Jugend und dem reifen Alter, ob man dem Reuigen verzeihen soll oder ob der, welcher Christ gewesen ist, aus der Verleugnung seines Glaubens keinen Nutzen ziehen soll, ob es der Name an sich, von jeglichem Verbrechen abgesehen, ist, den man bestraft, oder die Verbrechen, die sich an diesen Namen knüpfen[2]). Das Gesetz straft

---

1) Plinius, Epistolae, X, 96. Die Echtheit des Briefes steht fest. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur I (Leipzig 1897) 256.

2) Die Christen, die von Plinius angeklagt sind, verteidigen sich, indem sie sagen, dass ihr ganzes Vergehen oder ihr Irrtum darin bestünde, dass sie einem unerlaubten Verein angehörten: „ . . . quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent: quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.“ Man beachte, dass die Christen gestehen, dass sie durch einen Eid gebunden sind (sacramento, das ist der klassische Sinn des Wortes, das Plinius gebrauchte), analog dem Eid, durch den die Soldaten sich zum Kriegsdienst verpflichteten. So fassten sie es selbst auf (II. Tim. 2, 4; Ignatius, ad Polycarpum 6). Tertullian, ad Mart. 3 schrieb später: „Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc cum in sacramenti verba respondimus“. Die Christen fühlen sich so sehr als Genossenschaft, dass, sobald das Edikt gegen die Hetärien publiziert war, die am wenigsten Mutigen unter ihnen abfallen. Wir werden sehen, dass der Eid, der die Christen bindet, sie verpflichtet, sich der Sünden zu enthalten, die man zu Tertullians Zeit als Todsünden bezeichnete. Man

den Namen selbst; die einzige Frage, die Antwort heischt, ist nur die, ob das Gesetz die blosse Zugehörigkeit zum Christentum, von jeglichem Verbrechen abgesehen, oder die strafrechtlichen Vergehen, die man mit diesem Namen in Verbindung bringt, im Auge hat; die Frage drängt sich deswegen auf, weil das Gesetz keinen Unterschied macht.

Plinius hat Bedenken, ein so einfältiges Gesetz anzuwenden, wie man unter dem Direktorium mehr als einmal Bedenken trug, die Gesetze des Konventes gegen die eidweigernden Priester anzuwenden. Aber er wandte das Gesetz an. „Die, welche leugneten, Christen zu sein oder gewesen zu sein, glaubte ich freilassen zu müssen, nachdem sie mit mir die Götter angerufen, Wein und Weihrauch vor dem Kaiserbild, das ich hierfür mit den Götterbildern hatte aufstellen lassen, geopfert und obendrein Christus verflucht hatten, alles Dinge, zu denen man, wie es heisst, die wahren Christen selbst nicht mit Gewalt bringen kann.“ Das ist ein sehr einfaches Beweisverfahren und eine bequeme Art, den Eid den Schuldigen zuzuschieben, die man verhört: sie sollen schuldig sein, nicht, weil sie Weihrauch und Wein den Bildern der Götzen und des Kaisers zu opfern sich weigerten, sondern weil sie Christen sind; denn das ist der Beweis dafür, dass sie Christen sind, dass sie sich nicht zu solchen götzendienerischen Handlungen verleiten lassen. Der Ehrgeiz des Statthalters geht nicht dahin, dass die Christen dem Kaiser und den Göttern den schuldigen Kult erweisen, sondern, dass sie den christlichen Glauben abschwören. „Ich glaube, sagte er, dass man diesem Aberglauben Einhalt tun könnte und ein Mittel gegen ihn hätte; so ist es ja schon festgestellt, dass man die Tempel, die schon fast verlassen waren, wieder zu besuchen anfing, dass die feierlichen Feste, die man schon lange nicht mehr begangen hatte, wieder in Aufnahme kamen, und dass man das Fleisch der Opfertiere zum Verkauf aufstellt, für das man nur sehr selten Käufer fand. Daher lässt sich leicht ermessen, welche Masse Menschen man zurückführen könnte, wenn man ihnen Zeit zur Umkehr gönnt.“ Plinius würde es vorziehen, zu warnen,

---

beachte schliesslich, dass der christliche Kultus wesentlich ein Gemeinschaftskult ist: convenire, carmen dicere secum invicem, coeundi ad cibum. Dieser cibus ist die Eucharistie.

als streng vorzugehen: aber ein bestehendes Gesetz untersagt ihm, Toleranz zu üben. So will er versuchen, durch Freundlichkeit die Unentschiedenen zurückzuführen, die Hartnäckigen aber zu entmutigen, indem er die Strenge des Gesetzes anwendet[1]).

Und Trajan antwortet seinem Statthalter: „Du hast, mein lieber Secundus, das rechte Verfahren eingeschlagen bei der Prozessführung gegen die, die man vor deinem Tribunal als Christen angeklagt hat. Bei dieser Sache darf man nicht eine feste Regel für die Behandlung aller Fälle aufstellen. Es ist nicht nötig, die Christen aufzusuchen (conquirendi non sunt). Wenn man sie denunziert, und sie dann überführt werden, müssen sie gestraft werden, doch so, dass der, der leugnet, Christ zu sein, und der seine Behauptung durch die Tat beweist, d. h. also Gebete an unsere Götter richtet, Verzeihung erhält als Lohn für seine Reue, mag immerhin wegen des Vergangenen Verdacht auf ihm ruhen." Das Reskript Trajans schafft kein neues Gesetz, sondern kommentiert es. „Conquirendi non sunt" sagt der Kaiser, das ist die Milderung, die er in die bestehende Gesetzgebung einführt. „Puniendi sunt, si deferantur et arguantur", das ist die Ausführung derselben Gesetzgebung. Das Christentum ist geduldet, wie später einmal die Amtsführung der eidweigernden Priester geduldet werden sollte; aber kommt eine Anzeige, so muss sie das Gesetz, an das man appelliert, treffen. So gestaltet sich in den Händen Trajans das verhängnisvolle Erbe der neronischen Gesetzgebung[2]).

Auf Nero nämlich muss man die Strafgesetzgebung gegen das Christentum zurückdatieren. Freilich wäre nach Meinung mehr

---

1) Die Vorstellung, dass Verbrechen an das blosse Bekenntnis geknüpft sind, eine Vorstellung die ihren Ursprung in den schändlichen Verleumdungen hat, welche über den christlichen Kult verbreitet waren (Kindesmord, Menschenfresserei, Inzest), herrschte lange. Origenes erzählt von Heiden seiner Zeit, die, aus Furcht vor dem schlechten Ruf der Christen, es sich zum Grundsatz gemacht haben, niemals das Wort an einen von ihnen zu richten. (Contra Celsum VI, 27.)

2) Den ältesten Kommentar zum Reskript Trajans bietet Tertullian, Apologet. 2. Vgl. Clemens Alexandr. Stromata VI, 18: *τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἔκτοτε σὺν καὶ τῇ πρώτῃ καταγγελίᾳ κωλύουσιν ὁμοῦ βασιλεῖς καὶ τύραννοι κτλ.* Könige und Tyrannen verbieten aus Neid unsere Religion von dem Beginne der Verkündigung an.

als eines Kritikers diese Auffassung ungewiss. „Es muss eine Zeit gegeben haben, wo der oberste Gesetzgeber in der Hinsicht einen Entscheid getroffen hat, dass der blosse Umstand, dass jemand Christ sei, eine strafbare Handlung sei. Welches aber ist diese Zeit gewesen? Das ist schwer genug festzustellen. Man rechnet vor Trajan gewöhnlich zwei Verfolgungen, die neronische und die unter Domitian. Aber das, was in diese Verfolgungen gehörte, die Hinrichtung der Christen, denen man fälschlich die Schuld an dem Brand vom Jahre 64 zuschrieb, und der Tod einer kleinen Zahl von vornehmen Personen, die Domitian unter dem Vorwand des Atheismus beseitigen liess, sind doch Ereignisse besonderer Art, die sich auch leicht ohne jede offizielle Bekämpfung des Christentums erklären lassen. Sie könnten also vor der Strafgesetzgebung liegen, und man kann daraus für die vorliegende Frage keine weitgehenden Schlüsse ziehen[1].“ Auch wir haben nicht die Absicht, hieraus Folgerungen zu ziehen, sowenig wie aus den unbestimmten und nicht sicher datierbaren Wendungen im ersten Petrus-Brief (IV, 15). Aber wir haben ein beweiskräftigeres Argument.

Die Erinnerung hat sich lange erhalten, dass Nero nicht bloss die Apostel Petrus und Paulus beseitigen oder die Christen in Rom verfolgen wollte, sondern dass er die Absicht hatte, das Christentum überhaupt zu vernichten, indem er das Bekenntnis desselben als Kriminalverbrechen erklärte. Spuren dieser Erinnerung finden sich bei Sulpicius Severus und bei Orosius[2]), deutlicher noch bei Tertullian. Zweimal erinnert er daran, dass Nero den Namen der Christen verurteilt habe: „Principe Augusto hoc nomen ortum est. Tiberio disciplina eius inluxit. Sub Nerone damnatio invaluit . . . Quales simus damnator ipse demonstravit . . . Et tamen permansit erasis omnibus hoc solum institutum neronianum.“ [3]) Das Wort „institutum“ bedeutet im Sprachgebrauch des Tertullian soviel wie Gesetz. Es handelt sich um eine dauernde Strafmass-

1) Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise I[3], 106f.

2) Sulpicius Severus, Chronicon II, 28. Orosius, Hist. VII, 7. Dieselbe Erinnerung findet sich in der Ascensio Jesaiae IV, 2—3 (ed. R. H. Charles, London 1900, 24—26). Aber diese Stelle gehört nicht zur ursprünglichen Redaktion dieser Apokryphe, darum stützt man sich besser nicht auf sie. Vgl. Schürer Bd. III[4], 388.

3) Tertullian, Ad nationes I, 7.

nahme: damnatio permansit. An einer anderen Stelle erinnert Tertullian nochmals daran, dass auf Nero das Gesetz zurückgeht, welches das Christentum proskribierte: „Consulite commentarios vestros. Illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem caesariano gladio ferocisse. Sed tali dedicatore damnationis nostrae etiam gloriamus[1]).“ Das Wort „commentarii“ bezeichnet die kaiserlichen Archive[2]). Anderswo spricht er von den Vitae Caesarum, vielleicht denen des Sueton. Vielleicht auch, dass diese Bezugnahme nur rhetorischer Aufputz ist. Aber das muss man zum mindesten zugeben: Tertullian spielt auf eine gesetzliche Aechtung der Christen an, die auf diesen Kaiser zurückgeht.

Wir haben dafür noch ein älteres, sicheres Zeugnis bei Sueton.

Sueton — er schrieb ums Jahr 120 — ist nicht ein Historiker wie Tacitus, den es reizt, den Triebfedern des menschlichen Handelns mit psychologischem Scharfblick nachzuspüren, und der immer auf die Wirkung bedacht ist und durch kunstvolle Darstellung den Leser fesseln will, sondern mit pedantischer Genauigkeit, und in nüchternem, geschäftsmässigem Stil reiht er die Ereignisse aneinander nach Art eines Inhaltsverzeichnisses.

An manchen Stellen hat er sich bemüht, wichtige Erlasse der Kaiser, der Magistrate und des Senates in Aufzählungen anzuführen, die wie Gesetzesartikel aneinandergereiht, und dem Wortlaut nach sicher den Acta diurna populi entnommen sind. Sueton weiss nichts von einem Zusammenhang zwischen der gegen die Christen gerichteten Verfolgung und dem Brand vom Jahre 64. Er berichtet vielmehr, dass die Christen mit den schwersten Strafen belegt wurden, „weil sie eine neue und verwerfliche Religion übten“. Das ist keine literarische Mutmassung, sondern Juristenstil. Schliesslich findet sich diese Erwähnung in einer der bei Sueton so beliebten Gesetzesaufzählungen. Dieses Gesetz wird nicht angeführt als ein Beweis der Grausamkeit Neros, sondern als

1) Tertullian, Apologeticum c. 5. In der Scorpiace c. 15 kommt Tertullian auf denselben Gedanken zurück: Et si fidem commentarii voluerit haereticus, instrumenta imperii loquentur, ut lapides Jerusalem. Vitas Caesarum legimus: orientem fidem Romae primus Nero cruentavit.

2) Fabia, a. a. O, S. 324–326. Diese Archive waren nicht zugänglich.

eines der von diesem Kaiser erlassenen guten Gesetze, die zwar streng sind und etwas Neues darstellen, die aber seiner Regierung zur Ehre gereichen, weil es Gesetze sind zur Reform oder zum Schutz der öffentlichen Sitten, so Gesetze gegen den Luxus, die Kneipen, gegen die Christen, gegen die Kutscher, gegen die Schauspieler, gegen die Urkundenfälscher. — Das bedeutet also, dass das Verbot des Christentums Gegenstand eines besonderen Gesetzes war:

Multa sub eo [Nerone] et animadversa severe et coercita nec minus instituta: adhibitus sumptibus modus; publicae cenae ad sportulas redactae; interdictum ne quid in popinis cocti praeter legumina aut holera veniret, cum antea nullum non obsonii genus proponeretur; adflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae; vetiti quadrigariorum lusus, quibus inveterata licentia passim vagantibus fallere ac furari per iocum ius erat; pantomimorum factiones cum ipsis simul relegatae, adversus falsarios[1]).

Wir können zum Schluss kommen.

Die Ereignisse des Jahres 64 bezeugen, dass zu dieser Zeit das Christentum öffentlich bekannt, und vom Judentum unterschieden wurde, dass es sich nicht mehr des Vorteils erfreute, durch die Schutzgesetzgebung gedeckt zu sein — „sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae[2])", sondern dass es durch eine Strafgesetzgebung getroffen wurde, die sich direkt gegen dasselbe richtete, und deren Urheber Nero ist.

III.

Da das Christentum sich noch zur Zeit der ersten christlichen Generation vom Judentum loslöste, musste es auf die Einheit der Rasse als die Grundlage für die eigene Einheit verzichten; noch weniger konnte es dieselbe gründen auf die Beobachtung des Gesetzes, denn dieses hielt es ja für abgeschafft. War nun deswegen das Christentum eine unbestimmte Menge, eine Schar, überallhin zerstreut und ohne Zusammenhang wie die „gottesfürchtigen" Proselyten? Dann wäre es nur gleichsam ein Staub gewesen, der so wenig etwas Dauerndes sein oder schaffen konnte, wie die Emissäre, die nach Art der

1) Suetonius, Vita Neronis 16.
2) Tertullian, Apologeticum 21.

Kyniker in allen griechischen Städten und in Rom in Masse zu finden waren [1]).

Das Resultat wäre nicht anders geworden, wenn das Christentum der ersten Generation eine „geistige" Bewegung, analog dem späteren Montanismus gewesen wäre. Dass es in den ersten Christengemeinden eine reiche Fülle von „Charismen" gab (das Wort stammt vom hl. Paulus), Charismen, die teils übernatürlichen Ursprungs waren, teils als solche erschienen, ist wohl bekannt. Auf vielen Blättern der Apostelgeschichte ist von ihnen die Rede: der Geist gibt Befehle; der Geist kündet die Zukunft; der Geist offenbart sich in Visionen, Träumen, Ekstasen, Gebeten, Gesängen; der Geist breitet sich aus in Wundergaben, die manchmal der Naturordnung widersprechen und unerklärlich sind wie die Sprachengabe. Der Verfasser des Hebräerbriefes stellte sich zurückblickend diese so vor, dass die erste Predigt des Christentums auf dem Zeugnis derer beruhte, die den Herrn selbst gehört, oder auch auf der „Mitwirkung Gottes, der ihr Zeugnis bestätigte durch Zeichen und Wunder und in mancherlei Krafterweisungen und Gaben des Hl. Geistes nach seinem Willen." [2])

Die Tatsache ist indessen unbestreitbar, dass das Christentum seiner ganzen Verfassung nach sich von selbst gegen die Uebermacht der Charismen wenden musste [3]). Paulus, bei dem man sicher nicht zweifeln darf, dass er an die Mitwirkung des Geistes bei seinem Apostolat glaubt, und dass für ihn ein

---

1) Origenes, Contra Celsum III, 50. Origenes und Celsus stimmen in der Kennzeichnung dieser Emissäre überein, die man an allen Wegkreuzungen trifft. Ueber die populäre philosophische Propaganda vgl. Wendland, a. a. O., 39 ff.

2) Hebr. 2, 3—4. Ueber die Charismen des apostolischen Zeitalters im allgemeinen vgl. F. Prat, La Théologie de saint Paul (Paris 1908), p. 182—184. Ueber die historische Unterscheidung von Charismen und Amt im ersten Jahrhundert vgl. H. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. (Mainz, 1904) S. 62—103.

3) Vgl. für diese Ansicht H. Gunkel, Die Wirkungen des Hl. Geistes, (Göttingen, 1899) S. 66—71, und Harnack, Mission und Ausbreitung I [2], 173—178. — Das Charisma, das in den beiden ersten christlichen Generationen eine vorwiegende Rolle spielte, ist das prophetische Charisma. Aber je mehr man dessen Bedeutung steigert, um so deutlicher erscheint auch die Autorität, die es regelt, und vor der es verschwindet. Vgl. Bruders a. a. O. 117—126.

tatsächliches Wirken des Geistes in den Charismen feststand, hält doch nicht diese Aeusserungen des Geistes für souverän und undiskutierbar: im Gegenteil, er meint, sie müssen zwei Prinzipien sich unterordnen, einmal dem überkommenen und echten Glauben, dann der Erbauung der Gemeinde. „Wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigten, als wir euch verkündet haben, der sei verflucht" (Gal. 1, 8)[1]. „Ich mache euch kund, dass keiner, wenn er im Geist Gottes spricht, sage: Jesus sei verflucht" (I. Kor. 12, 3). Die ganze Belehrung, die Paulus den Konrinthern über die Geistesgaben und ihren Gebrauch gab, wäre hier anzuführen (I. Kor. 12, 1—14, 10). Er mahnt die Christen von Korinth, nach Charismen zu streben, nach den Gaben des Geistes, „besonders nach den der Weissagung". Er warnt vor der ungeordneten Art und den unverständlichen Formen der Glossolalie oder Sprachengabe: Der Prophet spricht zu den Menschen, ist ihnen verständlich, erbaut sie, ermutigt und tröstet sie, während niemand den Gläubigen versteht, der in Zungen redet. Der gesunde Sinn des Apostels ist nicht einverstanden mit diesen unnützen Geistesäusserungen:

I. Kor. 14, 6 ff. „Wenn ich nun, Brüder, zu euch käme und in Sprachen redete, was würde ich euch nützen, wenn ich nicht zu euch redete entweder in Offenbarung oder in Erkenntnis oder in Weissagung oder in Lehre? Schon die leblosen Tonwerkzeuge, sei es Flöte oder Zither, wenn sie den Tönen nicht eine Unterscheidung geben, wie soll man das Geblasene oder Gespielte erkennen? Und wenn die Posaune einen unbestimmten Schall gibt, wer wird sich zum Streite rüsten .... Es sind nämlich so viele Arten von Sprachen in dieser Welt, und keine davon ist ohne vernehmbare Laute .... Wenn ich in Sprachen bete, so betet zwar mein Geist, aber mein Verstand ist ohne

1) Das Wort *ἀνάθημα* bedeutet eine Opfergabe, die man einem Gott, einem Tempel darbringt. Dann bedeutet es — in der Schreibweise *ἀνάθεμα* — im Vulgärgriechisch, namentlich in der Sprache der Inschriften, das, was den unterirdischen Göttern geweiht ist, also verflucht. Die Septuaginta bedient sich dieses Wortes, um das hebräische cherem zu übersetzen. Dieses bedeutet verflucht und verurteilt, ausgemerzt und vertilgt. Das Wort Anathem ist also in seiner historischen Bedeutung von verflucht, verworfen, der Vernichtung geweiht, festgehalten worden. Vgl. Michel im Artikel „Anathème" bei Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne und Deissmann, a. a. O. 63.

Frucht .... Ich danke Gott, dass ich mehr als ihr alle in Sprachen rede .... aber in der Kirche will ich lieber fünf Worte für mich verständlich reden, um andere zu unterrichten, als zehntausend Worte in Sprachen .... Wenn die ganze Gemeinde zusammenkäme und alle in Sprachen redeten, es kämen aber Unkundige und Ungläubige hinein, würden sie nicht sagen: Ihr seid Narren? .... Was ist also zu tun, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, und der eine von euch einen Lobgesang, der andere eine Lehre oder eine Offenbarung oder eine Sprache oder eine Auslegung hat, so geschehe alles zur Erbauung .... Wenn aber jemand meint, ein Prophet oder Geistbegabter zu sein, der erkenne, dass dies, was ich euch schreibe, des Herrn Gebote sind."

Gegenüber dem Enthusiasmus und den Geistesgaben wird das Recht einer Autorität gewahrt, welche die Ordnung und den überkommenen Glauben hütet, die auf die Befehle des Herrn und die Lehre der Apostel achtet und für die Erbauung der Gemeinde sorgt: „Gott ist kein Gott der Unordnung". Man hat nicht auf das Aufkommen des Montanismus gewartet, um dies nachdrücklich zu betonen.

* * *

Sowenig wie das Christentum ausschliesslich die Religion der ausserordentlichen Heilswege ist, sowenig ist es einzig und allein die Religion der Liebe. Mit Recht legt man dem sozialen Gemeingefühl, welches das Christentum unter seinen Mitgliedern schuf, grossen Wert bei. Die Liebe und die Unterstützung, die jeder Jude in jeglicher Judengemeinde zu finden sicher sein durfte, sicherte auch das Christentum jedem Christen zu. Wenige Worte des Evangeliums haben mehr Widerhall in der Seele der Christen gefunden als das Herrenwort: „Ich war hungrig und ihr habt mich gespeist; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben, ich war ein Fremdling und ihr habt mich beherbergt; ich war nackt und ihr habt mich bekleidet, ich war krank und ihr habt mich besucht, ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen (Matth. 25, 35—36). Nichts vom Christentum hat die Heiden mehr verwundert als die gegenseitige Liebe der Christen zueinander. Und man hat mit Recht gesagt, dass die Tendenz zur Gemeinschaftsbildung in der Geschichte des Christentums nicht eine zufällige

Erscheinung darstellt, sondern ein wesentliches Element, denn von der ersten Stunde an war das Christentum eine Gemeinschaft von Brüdern[1]). — Das Christentum hat vom Judentum die religiöse Wertung des Almosens gelernt. Die Erzählung von der Tabitha in der Apostelgeschichte (9, 36—43), scheint eine Art christlichen Gegenstückes zu sein zur Geschichte des Tobia und ein Kommentar zu dem Wort: Almosen rettet vom Tode (Tob. 4, 11 und 12, 9). In diesem Geist des Almosengebens fehlt jede leise Spur von Kommunismus; denn es erscheint als wünschenswert, dass jeder besitze, wovon er geben könne, um nach Verdienst und zum geistigen Nutzen um der Seligkeit willen geben zu können. (Act. Ap. 20, 33—35.)

Die Hilfeleistung, die vor allem den Glaubensgenossen zugewendet werden soll (Gal. 6, 10) zeigt sich in zwei Formen: in der Gastfreundschaft (*φιλοξενία*), die darin besteht, den reisenden Bruder aufzunehmen[2]), dann darin, dass man freigebig Spenden zusammenlegte, um Wohltaten spenden zu können (*κοινωνία*). Durch eine regelrechte Organisation der Hilfeleistung ist man in den Stand gesetzt, die Bedürfnisse der notleidenden Mitglieder der eigenen Gemeinde zu befriedigen, ebenso wie die der Missionäre, und Beiträge zu leisten zu den Kosten der Missionsarbeit und für die Ausgaben entfernter bewährter Gemeinden. Jede Christengemeinde scheint eine Gemeindekasse besessen zu haben, in die jeder Gläubige, seinen Mitteln entsprechend, allsonntäglich seine Gabe legte[3]). Eine Gemeinde wie Philippi in Mazedonien ist in der Lage, dem hl. Paulus, der damals in Rom weilte, eine Art laufenden Kredit zu eröffnen, den er jederzeit für seine Bedürfnisse in Anspruch nehmen konnte. (Phil. 4, 15—16). Das ist die Pflicht der reichen Gemeinden: „Seid beharrlich im Gebete", schreibt Paulus den Römern, „den Heiligen kommt zu Hilfe in ihren Nöten, befleissigt euch der Gastfreundschaft."[4]) Die Christen in Jerusalem,

1) I. Thess. 4, 9—10; Rom. 12, 10—13. — Der Kommunismus des Urchristentums, über den man soviel geschrieben, hat niemals existiert, weder in den heidenchristlichen Gemeinden noch auch in den judenchristlichen: stets blieb die Freiwilligkeit des Almosens und das Privateigentum gewahrt. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 131. Vgl. auch von Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters (Leipzig 1904) S. 39.

2) Rom. 16, 1; 2, 23.

3) I. Kor. 16, 1—2.

4) Rom. 12, 13; vgl. Hebr. 13, 2—3, 16; I. Pet. 4, 8—9.

die in grosser Not sind, werden durch freiwillige Sammlungen unterstützt, die für sie in allen reichen heidenchristlichen Gemeinden gehalten werden [1]). — Die Gemeinden tauschten beständig gegenseitig Gäste und Missionäre aus, sie förderten sich wechselseitig durch materielle Hilfe wie durch Ratschläge, Erbauung und liebevolle Kontrolle. Indem Harnack sich auf die Angabe der Briefe des Ignatius bezieht, kann er folgende Zeilen schreiben, die in gleicher Weise auch für die Christenheit der paulinischen Briefe gelten: „Welch eine Fülle von Beziehungen der Gemeinden untereinander, welch ein Gemeinsinn und welche brüderliche Sorge! Die Unterstützungen durch Geldmittel treten hier ganz zurück hinter den Bezeugungen einer persönlichen Teilnahme, durch welche ganze Gemeinden untereinander und wiederum Bischöfe und Gemeinden sich gegenseitig beistehen, trösten und stärken, miteinander Leid tragen und sich freuen. Eine Welt von Teilnahme und Liebe tritt uns hier entgegen.“ [2])

So war es in der Tat, und dadurch musste das Urchristentum viele Seelen gewinnen: aber die Christen sind Brüder kraft ihres Glaubens, und nur in der Gemeinsamkeit dieses Glaubens gibt es diese Brüderlichkeit; daher ist dieser Brudersinn nur eine Folge des Glaubens, aber nicht die Grundlage der Einheit. Daher kann auch niemand ernstlich die Meinung vertreten, in diesem Altruismus allein beruhe das schöpferische Prinzip der neuen Religion und seiner Einheit.

* * *

Darf man dieses schöpferische Prinzip in der Gemeindeverfassung suchen, welche das Christentum sicher von Anfang an besessen hat? Die Versuchung war für die Historiker sehr stark, seit man allmählich die Verfassung der heidnischen collegia besser kennen lernte, aus jeder Christengemeinde eine

1) Rom. 15, 25—28; II. Kor. 8, 1—9, 15; Gal. 2, 10; Act. Ap. 11, 27—30. In Jerusalem war der Reichtum in den Händen der Sadduzäer, das Christentum rekrutierte sich aus der ärmsten Bevölkerungsschicht.

2) Harnack, Mission und Ausbreitung I, 165 f. Man lese das ganze schöne Kapitel über „Das Evangelium der Liebe und Hilfleistung“ (S. 127—172) eines der abgerundetsten und besten in dem Werk, das mehr als eine überraschende Behauptung aufstellt und verwunderliche Lücken aufweist.

nach dem Muster der collegia eingerichtete Genossenschaft zu machen[1]). Sollte diese Gleichstellung nicht die Umbildung des Christentums zur Kirche erklären helfen?

Aber diese Hypothese hat in dem Masse viel von ihrem Nimbus verloren, als man die Dinge genauer prüfte. Es zeigte sich nämlich, dass das Christentum nicht eine Religion war, die aus Genossenschaften sich zusammensetzte, sondern eine Städtereligion[2]). Das Christentum bildete seit der ersten Generation, überall wo es sich festsetzte, und z. B. auch in grossen Städten wie Antiochien, oder Rom, weder Vereinigungen, die wie die jüdischen Synagogen zu Rom unabhängig voneinander waren, noch Genossenschaften mit selbständiger Verwaltung gleich den heidnischen collegia. Als Versammlungsort diente das Haus dieses oder jenes Christen. Alle Christen derselben Stadt, und mochte diese noch so gross sein, bildeten eine einzige Brüderschaft oder ἐκκλησία, die den Namen der Stadt trägt. Ein Kult wie der des Mithra gliederte seine Anhänger in Brüderschaften, die sich regelmässig wieder teilten, wenn die Zahl der Verehrer des Gottes grösser geworden war. Der Grundsatz des Christentums, an dem man festhält, schon ehe der monarchische Episkopat sich überall durchgesetzt hat, geht dahin, dass es in jeder Stadt nur eine Gemeinde gibt, und dass keine Gemeinde der Welt von den andern isoliert ist. Die Einrichtung der collegia hat damit nichts zu schaffen.

Wir dürfen nicht vergessen: das Christentum hat sich von den Judengemeinden losgelöst; nun besassen die Judengemeinden eine Gesellschaftsverfassung, ohne etwas mit den collegia zu tun zu haben; ihre Existenz war durch andere gesetzliche Vorschriften geregelt als die der collegia[3]). Hätten sich die Christengemeinden nach den gesetzlichen Bestimmungen für die collegia richten müssen, so war es zu spät, und die gesetzliche Ermächtigung hiezu war nicht mehr zu erlangen.

Es erhebt sich die Frage, nach welchen gesetzlichen Vorschriften die Frage des Kircheneigentums im dritten Jahrhundert

---

1) Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Deutsch von A. Harnack, Giessen 1883. S. 17 ff.

2) Harnack, Mission und Ausbreitung II, 278. R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter (Tübingen 1905), S. 61.

3) Josephus, Antiquitates XIV, 10, 8. Caesar verbietet die collegia oder thiasoi und gestattet die Synagogen.

geregelt wurde: die Gemeinden besassen jetzt Friedhöfe und Kultstätten, die sicher seit der Zeit des Alexander Severus (222—235), vielleicht schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, als ihr Eigentum rechtlich anerkannt waren. „Es war den kleinen Leuten erlaubt, sich in Vereinigungen zusammenzuschliessen, um sich ein anständiges Begräbnis zu verschaffen; diese Vereine durften monatliche Abgaben erheben, Eigentum besitzen und Zusammenkünfte religiösen Charakters halten; ihre Vertretung hatte ein actor oder Syndikus, der berechtigt war, in ihrem Namen zu handeln. Die Inschriften bezeugen, dass sie im ganzen Reich verbreitet waren. Warum sollte es den Christengemeinden nicht verstattet worden sein, von diesen Erleichterungen Gebrauch zu machen?“[1]) De Rossi meinte, das Vorhandensein von Kircheneigentum im dritten Jahrhundert daraus erklären zu können, dass das Christentum sich den für die collegia funeraticia geltenden gesetzlichen Bestimmungen anpasste. Aber diese Theorie de Rossis ist selbst für das dritte Jahrhundert nicht annehmbar, in dem die gesetzlichen Bestimmungen bezüglich der collegia bedeutend gemildert wurden. Wie hätte denn auch das Christentum als Religion sich unter dem Vorgeben, aus kleinen Begräbnissvereinen zu bestehen, verbergen können? Wer hätte sich da täuschen lassen! Wie hätte der christliche Kult mit seinen regelmässigen Zusammenkünften an allen Sonntagen und oft noch in der Woche durch ein Gesetz geschützt sein sollen, das den Vereinen nur einmal allmonatlich sich zu versammeln gestattete? Wie hätte sich der Christ, der in allen Gemeinden Zutritt fand, mit einer Gesetzgebung in Einklang befinden können, die verbot, mehr als einem Verein anzugehören?[2])

---

1) Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise I[3], 384. Vgl. F. Girard, Textes de droit romain (Paris 1895) p. 775—779. — Vgl. über die thiasoi Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II, 1 S. 280 ff.

2) Marciani Institution. lib. III (Digest. lib. XLVII tit. XXII fr. 1): „Mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum, ne patiantur esse collegia sodalicia, neve milites collegia in castris habeant. Sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu huiusmodi illicitum collegium coeat. Quod non tantum in Urbe, sed et in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus rescripsit. Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur. Non licet autem amplius quam unum collegium licitum habere,

Noch weniger annehmbar ist die Theorie für die beiden ersten Jahrhunderte, denn in diesen war die Gesetzgebung bezüglich der collegia von äusserster Strenge; sie betrachtete die Bildung eines collegium illicitum als Kriminalverbrechen[1]), und, um erlaubt zu sein, war für jeden Verein die Genehmigung seitens des Kaisers oder des Senates nötig[2]). Suchte wohl jemals eine christliche Gemeinde eine solche Autorisation nach? Hätte sie das überhaupt tun können, da dem Christentum die Möglichkeit, als Verein autorisiert zu werden, abgeschnitten war, weil es als religio illicita verboten war?

Wir werden also nicht sagen können, dass eine Christengemeinde ein Verein war, und dass das Christentum ein Bund von Vereinen war. Das Christentum war nach römischer Auffassung eine Religion. Aber es gehörte zum Wesen dieser Religion, dass sie ein Gemeinschaftsband um ihre Mitglieder schlang: „Corpus sumus", sagte Tertullian ums Jahr 200, indem er das Wort corpus gebrauchte, welches der juristische Ausdruck für „Gesellschaft" ist, „corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere"[3]).

---

ut est constitutum et a divis fratribus: et si quis in duobus fuerit, rescriptum est eligere eum oportere in quo magis esse velit ...." O. Lenel, Juris consultorum reliquiae tom. I (Leipzig 1889) S. 194.

1) Ulpian, De officio proconsulis lib. VI (Digest. lib. XLVII tit. XXII, fr. 2: „Quisquis illicitum collegium usurpaverit, ea poena tenetur qua tenentur qui hominibus armatis loca publica vel templa occupasse iudicati sunt" Lenel, II, 972.

2) Gajus, Edictum provinciale, lib. III (Digest. lib. III. tit. IV, fr. 1): „Neque societas neque collegium neque huiusmodi corpus passim omnibus habere conceditur: nam et legibus et senatus consultis et principalibus constitutionibus ea res coercetur. Paucis admodum in causis concessa sunt huiusmodi corpora: ut ecce vectigalium publicorum sociis permissum est corpus habere, vel aurifodinarum, vel argentifodinarum et salinarum. Item collegia Romae certa sunt, quorum corpus senatus consultis atque constitutionibus principalibus confirmatum ut, veluti pistorum et quorundam aliorum, et navicullariorum, qui et in provinciis sunt. Quibus autem permissum est corpus habere collegii societatis sive cuiusque alterius eorum nomine, proprium est ad exemplum reipublicae habere res communes, arcam communem et actorem sive syndicum, per quem tamquam in re publica quod communiter agi fierique oporteat, agatur fiat ...." Lenel I, 194. Vgl. Suetonii vita Caes. 42: „Cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit." Aug. 72: „Collegia praeter antiqua et legitima dissolvit."

3) Apologeticum 39. Vgl. Origenes, Contra Celsum I, 1: Celsus klagt das Christentum an, geheime und verbotene Gesellschaften zu bilden:

Der göttliche Ursprung des Christentums offenbart sich darin, dass es — nicht eine prophetische und charismatische Bewegung, weniger noch die Angst vor dem Weltuntergang — auch nicht eine Brüderschaft und wechselseitige Hilfsbereitschaft und Liebe über die Grenzen eines Stammes hinaus — sondern, wie Tertullian es uns eben so schön gesagt hat, eine religiöse Offenbarung in die Welt brachte, ein Sittengesetz, eine gemeinsame Hoffnung, und zwar ist es all dieses zusammen im Gemeinschaftsleben der „Gläubigen", der „Brüder", der „Auserwählten", der einzelnen wie der Gesamtheit der Gemeinden. Ein solches „corpus" besass bei seiner Entstehung keine gesetzliche Existenz; und als das Gesetz sich mit ihm beschäftigte, da geschah es, um es als Kapitalverbrechen zu ächten; weit entfernt, sich aufzulösen, leistete es Widerstand, und nichts konnte es vernichten. Das ist die Erscheinung des Katholizismus; wir haben nun sein wahres Prinzip festzustellen.

συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα, ὅτι τῶν συνθηκῶν αἱ μέν εἰσι φανεραί, ὅσαι κατὰ νόμους γίγνονται, αἱ δὲ ἀφανεῖς, ὅσαι παρὰ τὰ νενομισμένα συντελοῦνται. Denn die einen Vereine sind offen bekannt, die dem Gesetz entsprechend gebildet sind, die andern sind geheim, die den Gesetzen zuwider sind. Celsus schrieb ums Jahr 180. Im Octavius des Minucius Felix wird das Christentum durch den Gegner als factio illicita, profana coniuratio und eruenda et execranda consensio bezeichnet. (Oct. cap. 8 und 9).) Es ist immer dieselbe Vorstellung von Verein und Verschwörung.

II. Kapitel.

Die Entstehung der Kirche.

I.

Das Wort ἀπόστολος gehört dem klassischen Griechisch an, wo es, substantivisch genommen, den Sinn von Gesandter, missus, hat[1]). In der Septuaginta findet sich das Wort nur einmal (I. Kön. 14, 6). Dagegen ist es im Neuen Testament gebräuchlich[2]). Und das könnte ein erstes Anzeichen sein, dass das Apostolat eine christliche Schöpfung ist. Das Judentum hat seinerseits auch Apostel gehabt; aber es wäre ein Irrtum, sie hinsichtlich des Amtes mit denen zu vergleichen, welche das Urchristentum gekannt hat. Die jüdische ἀποστολή ist eine späte Einrichtung; weder Josephus noch die alten rabbinischen Quellen kennen sie. Sie scheint erst nach der Zerstörung des Tempels entstanden zu sein und mit dem jüdischen Patriarchat zu Jamnia zusammenzuhängen, das lange Zeit für das Judentum eine religiöse und nationale Zentralbehörde darstellte[3]). Eusebius von Caesarea berichtet, dass die Juden den Namen „ἀπόστολοι" den Sendboten zu geben pflegten, durch die sie die Rundschreiben ihrer Obrigkeit, d. h. des Patriarchats von Jamnia, an ihren Bestimmungsort bringen liessen, aber dieses Zeugnis gilt sicher nur für die Zeit des Eusebius[4]). An derselben Stelle behauptet Eusebius indessen, „in den Schriften der Alten" gefunden zu haben, dass beim

1) G. Dittenberger, Sylloge inscriptionum graecarum (Leipzig 1901), t. III², 170, der Index beim Wort ἀπόστολος.

2) Lightfoot, St. Pauls Epistle to the Galatians (1887), 94 weist das Wort ἀπόστολος 79mal im Neuen Testament nach, darunter 68mal bei Paulus und Lucas. Vgl. Bruders a. a. O. 344—48.

3) Schürer a. a. O. III⁴, 119.

4) Eusebius, In Jes. XVIII, 1. Das gleiche Zeugnis bei Epiphanius, Adv. Haer., XXX, 4 und 11; im codex Theodosianus XIV, 8, 14; bei Hieronymus ad Gal. I, 1.

Aufkommen des Christentums „die Priester und Aeltesten des Volkes der Juden, die in Jerusalem wohnten, Schreiben aufsetzten und diese überallhin zu den Juden schickten, um die Lehre Christi als neue gottlose Häresie anzuschwärzen. . . . Ihre „ἀπόστολοι“ eilten nun mit den Briefen aus Papyrus, um zu verdrehen, was unser Erlöser gesagt hatte[1])“. Diese Behauptung des Eusebius, die „den Schriften der Alten“ entstammt, scheint dem hl. Justinus entnommen zu sein, der dreimal im Dialog mit dem Juden Tryphon auf die auserlesenen Männer anspielt, „die von Jerusalem über die ganze Erde geschickt werden, um auf die gottlose Häresie der Christen aufmerksam zu machen“, und „die auf die ganze bewohnte Erde geschickt werden, um zu verkünden, dass eine gottlose und gesetzwidrige Häresie durch einen gewissen Jesus von Galiläa verbreitet worden sei, einen Betrüger, den man ans Kreuz geschlagen habe, und dass seine Jünger seinen Leichnam des Nachts aus dem Grabe gestohlen hätten und nun die Leute in Verwirrung brächten mit der Erzählung, er sei von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren[2])“. Wahrscheinlich ist diese Erzählung Justins eine Annahme, die ihm durch die Erzählung des Verhaltens der Hohenpriester und Pharisäer vor Pilatus nahegelegt wurde[3]). Die Erzählung Justins kann also nicht den Anspruch auf Tatsächlichkeit erheben.

Das Judentum zur Zeit des Evangeliums und der ersten christlichen Predigt hat nichtsdestoweniger eine gewisse Art von Aposteln gekannt. Jerusalem stand mit den Judengemeinden der Diaspora brieflich und durch Boten in Verbindung. Als Paulus als Gefangener nach Rom kam, rief er die Führer der Juden zu Rom zu sich, um sich vor ihnen zu rechtfertigen. Sie antworteten ihm: „Wir haben weder Briefe deinetwegen aus Judäa erhalten, noch ist einer der Brüder gekommen, der etwas Böses von dir berichtet oder geredet hätte. Wir aber wünschen von dir zu hören, welcher Meinung du bist; denn von dieser Sekte ist uns bekannt, dass ihr allenthalben widersprochen wird“ (Apostelgeschichte 28, 21, 22). Man muss also annehmen, dass die Juden in Rom

1) Eusebius, a. a. O.
2) Justinus Dialog. c. 17 und 108. Vgl. 117.
3) Matth. 27, 62—66.

ein amtliches Schreiben, in dem ihnen Paulus denunziert wurde, hätten erhalten können. Niemand wusste besser wie Paulus, was Brauch war bei den Juden, er, der einst den Hohenpriester aufgesucht hatte, um ihn um Briefe an die Synagogen von Damaskus zu bitten. „Saulus aber schnaubte nach Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn, ging zum Hohenpriester und erbat sich von ihm Briefe nach Damaskus, an die Synagogen, damit, wenn er einige, die dieses Glaubens wären, fände, er sie gebunden nach Jerusalem führte[1])". Saulus hat also einen Auftrag von der Obrigkeit zu Jerusalem verlangt und erhalten, er ist also eine Art Bevollmächtigter, der vom Hohenpriester abgeordnet ist, und in diesem Sinn ein jüdischer „ἀπόστολος". Es ist jedoch zu beachten, dass er in dieser Eigenschaft nicht den Namen ἀπόστολος trägt. Und wenn anders derartige Missionen in der gleichen Zeit öfters Juden, die zu den Gemeinden in der Diaspora abgeordnet worden, seitens der Obrigkeiten zu Jerusalem übertragen wurden, so waren diese doch noch nur vorübergehend und gelegentlicher Art.

Wir meinen also im Gegensatz zu Harnack[2]), dass das Apostolat der ersten christlichen Generation nicht eine dem Judentum entlehnte Einrichtung ist. Versuchen wir es genauer festzustellen, was die erste christliche Generation unter diesem Namen verstanden hat. Zunächst hat das Wort „ἀπόστολος" eine ganz allgemeine Bedeutung, nach der es einfach einen „Boten" bezeichnet. Die Philipper haben dem hl. Paulus Unterstützung gesandt und sie ihm durch die Hand des Epaphroditus zukommen lassen. Paulus schickt den Epaphroditus nach Philippi zurück als Ueberbringer des Philipperbriefes: „Ich habe es für notwendig erachtet, den Epaphroditus, meinen Bruder, Mitarbeiter und Mitkämpfer, euren Apostel und Diener für meine Bedürfnisse, zu euch zu senden" (Phil. 2, 25). Paulus schreibt den Korinthern, dass er ihnen den Titus und zwei andere Brüder mit ihm schicke: „Sei es um des Titus willen, der mein Gefährte und Mitarbeiter bei euch ist, oder sei es unserer Brüder halber, die Apostel der Gemeinden sind".

1) Act. Ap. 9, 1—2. Der Wortlaut setzt voraus, dass es in Damaskus mehrere Synagogen gab. Vgl. 22, 5 und 26, 9—12.
2) Mission und Ausbreitung I, 274—277.

Das Wort Apostel scheint in diesen beiden Fällen nicht über die Bedeutung von Bote oder Diener hinauszugehen[1]). In diesem Sinne legt der hl. Johannes dem Herrn das Wort in den Mund: „Der Knecht ist nicht grösser als sein Herr, noch ein ἀπόστολος grösser als der, der ihn sendet" (Joh. 13, 16).

In zweiter Linie nähert sich das Wort Apostel, das immer noch eine allgemeine Bezeichnung ist und bleibt, seiner historisch gewordenen Bedeutung in dem Ausdruck „Apostel Jesu Christi", der ein Lieblingsausdruck des hl. Paulus ist. Dies ist die Bezeichnung, die er am Beginn der Mehrzahl seiner Briefe seinem Namen beifügt: „Paulus, Apostel Jesu Christi, berufen durch den Willen Gottes" (I. Kor. 1, 1); „Paulus, Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes" (II. Kor. 1, 1); „Paulus, Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes" (Eph. 1, 1); so auch am Beginn der Pastoralbriefe. Wenn Paulus in der Ueberschrift eines Briefes seinem Namen den eines seiner Mitarbeiter beifügt, so achtet er sehr darauf, ihnen nicht eine Bezeichnung beizulegen, die ihnen nicht zukommt. Er schreibt in der Einleitung des Philipperbriefes: „Paulus und Timotheus, Diener Jesu Christi" (Phil. 1, 1). Den Kolossern: „Paulus, Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes und Timotheus (sein) Bruder" (Kol. 1, 1). Den Thessalonichern: „Paulus und Silvanus und Timotheus" ohne Zusatz (I. und II. Thess. 1, 1). Den Korinthern: „Paulus, Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes und Timotheus, (sein) Bruder" (II. Kor. 1, 1). Die Bezeichnung Apostel ist nicht wie die „Diener Christi" der Ausdruck für eine moralische Beschaffenheit, sondern für eine besondere Sendung.

Paulus nimmt indessen nicht für sich allein die Berechtigung, sich als Apostel zu bezeichnen, in Anspruch: er erkennt sie auch andern „den andern Aposteln" zu, unter denen er „die Brüder des Herrn und den Kephas" und auch Barnabas anführt (I. Kor. 9, 5—6). Im Gegensatz dazu wird Timotheus niemals als Apostel bezeichnet, sowenig wie Apollos und Silvanus, was man auch bei letzterem dagegen gesagt haben

---

1) Vgl. Act. Ap. 15, 22—23, wo Barsabas und Silas in ähnlicher Weise nach Antiochien von der Kirche zu Jerusalem geschickt werden. Vgl. auch den Brief, den sie überbringen 21. 23—29. Aehnlich liegt die Sache bei Tychikus Eph. 6, 21—22. Vgl. Schürer III⁴, 119 f.

mag. Bei Andronicus und Junias (Anm. 16, 7) kann man im Zweifel sein: „Grüsset den Andronicus und Junias", schreibt Paulus, „meine Landsleute und Mitgefangenen, die angesehen sind unter den Aposteln (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις), die auch vor mir in Christo waren". Wir sind eher geneigt, mit Lightfoot und Harnack[1]) anzunehmen, dass Andronicus und Junias, zwei Judenchristen von Geburt, die vor Paulus sich bekehrt hatten, also zu den Christen „der ersten Stunde" gehörten, und die als Missionäre in der Diaspora eine Zeitlang in einer uns unbekannten Stadt eingekehrt waren, wie es dem hl. Paulus mehrmals erging (II. Kor. 11, 23), zur Zahl der Apostel gehörten, und nicht bloss „in den Augen der Apostel geachtet" waren.

Hieraus schliesst man, dass nach der Meinung Pauli die Zahl der Apostel grösser sein konnte, und Paulus gibt dies in der Tat zu verstehen: Gott hat, so schreibt er den Korinthern, die einen in der Kirche bestellt erstens als Apostel, zweitens als Propheten, drittens als Lehrmeister, sodann solche, die Wunderkräfte besitzen, danach die Gabe der Heilungen, Hilfeleistungen, Leitungen und in Sprachen zu reden. Sind nun etwa alle Apostel? alle Propheten? alle Lehrmeister? alle Wundertäter? (I. Kor. 12, 28—30). Christus ist es, so sagt er an anderer Stelle (Eph. 4, 11—12) „der die einen gab als Apostel, die anderen als Propheten, andere als Evangelisten und wieder andere als Hirten und Lehrer, zur Vollendung der Heiligen, zum Werk des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi". Nehmen wir einmal die Hypothese an, dass die Zahl der Apostel grösser und nicht bestimmt gewesen sei gleich wie die der Propheten, Lehrmeister und Wundertäter der ersten christlichen Generation[2]). Würde

1) Lightfoot, Galatians, S. 96. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 269. Man kann in der Tat die Frage stellen, ob Junias der Name eines Mannes oder einer Frau ist. Sanday and A. Headlam, Romans (1895) S. 242. Ueber Junias vgl. auch Zahn, Einleitung in das Neue Testament I[3] (Leipzig 1906) 297 f.

2) Vgl. Origenes, In Num. homil. 27, 11: „Visus, inquit (Paulus) est illis undecim, deinde apparuit et omnibus apostolis. In quo ostendit esse et alios apostolos, exceptis illis duodecim". Dieselbe Ansicht in Comment. in Rom X, 21 hinsichtlich des Andronicus und Junias. Bei Irenaeus (Adversus Haereses II, 21, 1) und bei Tertullian (Adversus Marcionem IV, 24) werden die 70 Jünger „Apostel" genannt.

daraus folgen, dass das Apostolat ein reines Charisma war, eine individuelle Geistesgabe? Man behauptet, dass dies des hl. Paulus Auffassung vom Apostolat sei. Aber wenn dem so ist, wodurch sollte sich dann der Apostel vom Propheten unterscheiden? Woher kommt es, dass er immer den Aposteln in den angeführten Aufzählungen die erste Stelle zuweist? Neuere Kritiker glauben von einem besonderen „paulinischen Apostolat" reden zu dürfen, das in einer persönlichen unmittelbaren Berufung seitens Gottes bestehe, durch die ein Missionsgebiet, und in diesem die selbständige geistige Leituug übertragen werde[1]); doch von dieser Auffassung findet sich nichts in den paulinischen Briefen. Aber auch zugegeben, dass diese Definition eine geschichtliche Berechtigung besässe, so erhebt sich doch die Frage, warum dieses Apostolat nicht fortdauerte. Warum hat niemand dieses Apostolat geerbt, während doch die Propheten und sogar die Prophetinnen sich wenigstens eine Zeit fortpflanzten. Warum soll man da nicht annehmen, dass der Vorrang des Apostolats, den niemand geerbt hat, auf tatsächlichen Verhältnissen beruhe, die man nicht wieder beliebig herbeiführen konnte?

* * *

Paulus hat uns besser als sonst jemand hierüber belehrt. Denn er hatte seine Apostelwürde gegen hartnäckige und von wenig Wohlwollen zeugende Angriffe zu verteidigen, die so ziemlich überall auf seinen Reisen gegen ihn gerichtet wurden, in Antiochien, Galatien und vor allem in Korinth, in denen ihm Name und Würde eines Apostels bestritten wurden.

Die Leute, die Paulus so verfolgten, sind Sendboten aus Judäa, ohne Zweifel *ἀπόστολοι* in dem Sinn, den wir oben bezüglich der *ἀπόστολοι τῶν ἐκκλησιῶν* festgestellt haben, Sendboten, die ohne Zweifel durch Briefe der „Heiligen" beglaubigt waren (II. Kor. 3, 1). Paulus betrachtet sie (Gal. 1, 1) als Apostel, die von Menschen ihre Sendung empfangen haben, während er, Paulus, sie nicht von Menschen hat. Daher bezeichnet er sie als falsche Apostel. „Diese Menschen sind falsche Apostel, trügerische Arbeiter, die sich als Apostel Christi

1) H. Monnier, La notion de l'apostolat des origines à Irènée (Paris 1903) p. 35.

verstellen. Und das ist kein Wunder, denn Satan selbst verstellt sich zu einem Engel des Lichtes. Darum ist es nichts Besonderes, wenn seine Diener (*διάκονοι αὐτοῦ*) sich wie Diener der Gerechtigkeit stellen. Doch ihr Ende wird nach ihren Werken sein" (II. Kor. 11, 13—15). Aber diese Sendboten massen sich an, im Namen der wahren Apostel zu sprechen, die in Jerusalem sind, und Paulus muss sich gegen den Vorwurf, das Apostolat sich anzumassen, verteidigen.

I. Kor. 15: „Ich mache euch, Brüder, das Evangelium kund, das ich euch gepredigt habe, das ihr auch angenommen habt, worin ihr auch beharret, durch das ihr auch selig werdet, wofern ihr euch so darin haltet, wie ich es euch gepredigt habe. . . . Ich habe euch vor allem überliefert, was ich auch vernommen habe, dass Christus für unsere Sünden starb nach den Schriften, und dass er begraben wurde, und dass er auferstand am dritten Tage nach den Schriften, und dass er dem Kephas und danach den Elfen erschienen ist. Und dann erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich, von denen viele jetzt noch leben, einige aber entschlafen sind. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Zuletzt aber von allen erschien er als der Frühgeburt auch mir. Denn ich bin der geringste unter den Aposteln, der ich nicht würdig bin, Apostel zu heissen; denn ich verfolgte die Kirche Gottes. Denn durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und seine Gnade war nicht unwirksam in mir, sondern ich habe mehr gearbeitet als sie alle, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes in mir."

Ein Apostel hatte zunächst das Evangelium zu verkünden, die Echtheit des Apostolats des Paulus wird also erwiesen durch die Echtheit des Evangeliums, das er gepredigt hat: Paulus hat gelehrt, was er empfangen hat. Die Echtheit seines Apostolats wird weiterhin bewiesen durch die Hilfe, die Gott ihm zuteil werden liess. Denn sicherlich ist in jeglicher Hinsicht Paulus der letzte der Apostel, und Paulus in seiner Demut bemüht sich, das recht stark zu betonen, um besser die Wirksamkeit der Gnade hervorzuheben, die durch ihn gewirkt hat: eine Christengemeinde wie Korinth, die er gründete und in der Gott sein Werk durch Ausgiessen seiner Gnade besiegelte, wird die tatsächliche Rechtfertigung des Apostolats des Apostels. „Bedürfen wir wie gewisse Leute

der Empfehlungsbriefe von euch oder an euch? Unser Brief seid ihr, geschrieben in unsern Herzen, gekannt und gelesen von allen Menschen, da ihr offenbar ein Brief Christi seid, ausgefertigt von uns und nicht geschrieben mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes" (II. Kor. 3, 1—3). An dritter Stelle wird die Echtheit des Apostolats des Paulus dadurch bewiesen, dass er den Herrn gesehen hat. Der Apostel legt dieser Tatsache einen grossen Wert bei, weil sie einen Vorzug begründet, den er mit den Aposteln zu Jerusalem gemein hat, zu denen man ihn in Gegensatz stellt. „Ich glaube, dass ich in nichts zurückstehe hinter den grossen Aposteln" (II. Kor. 11, 5). Die Apostel zu Jerusalem geben sich also aus oder werden betrachtet als die Apostel, ausser denen es keine mehr gibt (ὑπερλίαν ἀπόστολοι). „Sind sie Hebräer? Ich bin es auch. Sind sie Israeliten? Ich auch. Sind sie Nachkommen Abrahams? Ich auch. Sind sie Diener Christi? Ich rede wie ein Törichter, ich bin es noch mehr als sie (II. Kor. 11, 22—23). Paulus zählt dann alle Beweise für sein Apostolat unter der Heidenwelt auf und schliesst dann: „Ich habe in nichts hinter denen zurückgestanden, die grosse Apostel sind, obwohl ich nichts bin" (II. Kor. 12, 11). Und indem Paulus in seine Verteidigung auch den Barnabas hineinzieht, schreibt er: „Haben wir nicht die Befugnis, ein Weib als Schwester mitzuführen, sowie auch die anderen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas" (I. Kor. 9, 5). Und in seinem eigenen Interesse schreibt er: „Bin ich nicht frei? Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht unsern Herrn Jesum Christum gesehen? Seid ihr nicht mein Werk im Herrn? Wäre ich auch für andere nicht Apostel, so bin ich es doch zum mindesten für euch, denn ihr seid das Siegel meines Apostelamtes im Herrn. Das ist meine Antwort an die, welche mich herabsetzen" (I. Kor. 9, 1—3). Paulus kommt hier auf den Beweis zurück, den er schon geführt: die von ihm bekehrten Gläubigen sind der Beweis, dass er Apostel ist. Aber dieser Beweis kommt erst in zweiter Linie. Denn zuerst erinnert Paulus daran, dass er den Herrn gesehen: „Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus gesehen?"[1]) Sicher ist diese Verteidigung des Paulus

1) Wenn Paulus den Umstand, dass er den Herrn sah, als Beweis anführt, so darf man schliessen, dass seine Gegner geltend machten, die

eine Antwort auf die Vorwürfe seiner Gegner, aber sie geht noch nicht auf den springenden Punkt ein, dass wir nämlich erfahren, welches das Kriterium des Apostels ist. Weder die Unverfälschtheit seines Evangeliums noch die reichen Erfolge seiner Predigttätigkeit — so wunderbar sie sein mögen — genügen, um aus seinem Apostolat ein besonderes Amt zu machen, das z. B. von dem Amt des Timotheus oder Apollos an sich verschieden ist. Und ähnlich ist es nicht das Privileg der Apostel allein, Jesum gesehen zu haben, da der Herr nach seiner Auferstehung „einmal zugleich mehr als fünfhundert Brüdern erschien, von denen die meisten noch leben", und Paulus von ihnen nicht sagt, dass sie Apostel gewesen sind.

Apostel Christi in dem Sinne, wie Paulus diese Bezeichnung in Anspruch nimmt, bedeutet Gesandter Christi, durch Christus gesendet, sowie Apostel der Gemeinden bedeutet „von den Gemeinden gesendet". Paulus spricht von *ἀπόστολοι Χριστοῦ* (II. Kor. 11, 13) wie er von *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* spricht (II. Kor. 8, 23). Wie die Apostel der Gemeinden zu ihrer Beglaubigung von der Gemeinde, welche sie sendet, ein Schreiben erhalten, so könnte der *ἀπόστολος Χριστοῦ* nur durch einen Brief Christi beglaubigt werden: das ist nun unmöglich, man muss daher nach einem Ersatz suchen, und daher sagt Paulus: „Ihr seid mein Brief Christi". Wenn jemand von Christus die Sendung empfangen hat, so setzt das voraus, dass er Christum gesehen hat, nicht in der Verzückung im dritten Himmel, sondern auf Erden, wie ihn die Zeugen der Auferstehung gesehen haben. Darum nennt sich Paulus den letzten der Apostel, da er als letzter den Herrn gesehen hat. Nach Paulus gibt es keinen Apostel mehr. Wenn jemand von Christus gesandt ist, so schliesst dies endlich und vor allem auch in sich, dass er von Christus persönlich eine Mission auf Erden empfangen. Hier liegt die wahre Wurzel des Apostolats. Wenn Paulus sich als Apostel bezeichnet, „nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch

---

echten Apostel hätten Christum gesehen, ja noch mehr, sie hätten mit Christus gelebt. So würde sich die Stelle im Galaterbrief (2, 6) erklären: „Die, welche in Ansehen waren, was sie sonst früher waren, gehen mich nichts an: Gott sieht nicht auf das Aeussere eines Menschen". Lightfoot, Galatians 108. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche[3] (1902) S. 52.

Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckte" (Gal. 1, 1), so tut er das aus dem Grund, weil nur der ein Apostel Christi ist, den Christus erwählt und sendet: „Es hat Gott gefallen, durch mich seinen Sohn zu offenbaren, dass ich ihn unter den Heiden predige", und sogleich begibt sich Paulus nach Arabien, „ohne sich an Fleisch und Blut zu halten, ohne nach Jerusalem zu gehen zu denen, die schon Apostel waren (Gal. 1, 16—17). Paulus hat unmittelbar von Gott durch Christus seine Sendung empfangen: „Jesus Christus, durch den wir die Gnade und das Apostelamt empfingen, um alle Völker zum Gehorsam des Glaubens um seines Namens willen zu führen[1]). In diesem Vollsinn ist Paulus Apostel, nicht einfach Apostel, sondern „Apostel Christi", denn er ist persönlich berufen und gesandt durch Christus in Person[2]).

* * *

Wir haben nun zunächst festgestellt, dass Paulus der letzte der Apostel ist, weil ihm zuletzt der erstandene Christus erschienen ist: von allen anderen Aposteln kann Paulus sagen, dass sie es früher waren. Er ist die „Frühgeburt" (I. Kor. 15, 8), aber er gehört zur selben Familie wie die andern.

Ein zweites Faktum muss in gleicher Weise als gesichert gelten: Paulus ist überzeugt, von Gott die Mission als Heidenapostel erhalten zu haben, während die übrigen Apostel, die Apostel vor ihm zu den Beschnittenen gesandt sind. Die berühmte Stelle im Galaterbriefe (2, 1—14) beweist dies mehr als zur Genüge.

Paulus predigt seit vierzehn Jahren unter den Heiden, in Syrien und Cilicien: er ist bis dahin „den Christengemeinden in Judäa von Angesicht unbekannt" (Gal. 1, 22). Auf Grund einer Offenbarung zieht er nach Jerusalem, um hier das Evangelium mitzuteilen, das er unter den Heiden predigt, und um beweisen zu können, dass es nicht zwei verschiedene Evangelien gibt und dass die Echtheit seines Evangeliums

1) Rom. 1, 5: *δι οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν*. Rom. 1, 1: *κλητὸς ἀπόστολος*. II. Kor. 5, 20 bezeichnet sich Paulus als Gesandter Christi: *ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν* (vgl. Eph. 6, 20). Im Orient führten die kaiserlichen Legaten den Titel *πρεσβευτής*. Vgl. Deissmann a. a. O. 284.

2) Act. Ap. 22, 21 und 26, 16—18.

für die Echtheit seines Apostolats zeugt. Es ist also von Wichtigkeit, dass er sich mit den Aposteln der Beschnittenen bespricht. Dieses Evangelium, so schreibt er, „teilte ich denen mit, die in Ansehen standen“ [1]). Wenn sie Paulus nicht anerkannt hätten, so wäre es um sein Apostelamt geschehen gewesen, und der Apostel wäre die letztverflossenen vierzehn Jahre „vergeblich gelaufen“ (2, 2). Hieraus sieht man deutlich, dass das Apostolat kein Charisma ist, das durch sich selbst gerechtfertigt ist. „Aber“, so fährt Paulus fort, „die in Ansehen standen, legten mir nichts auf, sondern im Gegenteil, als sie sahen, dass das Evangelium für die Unbeschnittenen mir anvertraut ist, wie dem Petrus für die Beschnittenen — denn er, der Petrus zum Apostel der Beschnittenen erwählt, hat auch mich zum Apostel der Heiden gemacht —, und da Jakobus und Kephas und Johannes, die als Säulen galten, die Gnade Gottes erkannt hatten, die mir geworden war [2]), gaben sie mir und dem Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft, dass wir zu den Heiden, sie aber zu den Beschnittenen gehen sollten.“

So ist, in den Augen des hl. Paulus, einerseits das Heidenapostolat ihm und Barnabas anvertraut, das Apostolat der Beschnittenen den Aposteln, die vor ihm sind. Zugleich werden uns die Namen genannt, vorab Jakobus, Petrus und Johannes, die unter diesen Angesehenen als die Säulen betrachtet werden. Petrus ist Apostel, diese Bezeichnung wird ihm von Paulus gegeben [3]). Jakobus ist es auch, wie der hl. Paulus bezeugt, da wo er von seinem ersten Besuch in Jerusalem schreibt,

1) Gal. 2, 2 *τοῖς δοκοῦσιν*. Vgl. Gal. 2, 9 *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι*. Diese Angesehenen oder Geltenden, diese Säulen sind Petrus, Jakobus und Johannes. Indem Paulus sie so bezeichnet, spielt er auf die Ausnahmestellung hin, welche die Judenchristen ihnen zuerkennen. Prat, a. a. O. 227. In der Ausdrucksweise liegt nichts Herabsetzendes. Lightfoot, a. a. O. führt den Historiker Herodianus an (zweites Jahrhundert): *τῆς συγκλήτου βουλῆς τοὺς δοκοῦντας καὶ ἡλικίᾳ σεμνοτάτους*, die Senatsmitglieder, die angesehen und ihres Alters wegen besonders verehrt waren.

2) Gal. 2, 8—9. Vgl. A. Harnack, Die Apostelgeschichte (Leipzig 1908), S. 15.

3) Gal. 2, 8. Petrus wird von Paulus immer Kephas genannt (Gal. 2, 14; I. Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 6; 15, 5) ausser Gal. 2, 7—8. Ueber die „Säulen“ vgl. I. Tim. 3, 15, und Apok. 3, 12. Vgl. I. Clem. 5, 2, wo Petrus und Paulus *οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στῦλοι* genannt werden. Vgl. Funk, Patres apostolici, vol. I², (Tübingen 1901), 105.

der drei Jahre nach seiner Bekehrung und vierzehn Jahre vor dem Besuch stattfand, den wir oben erwähnten. „Ich ging nach Jerusalem, um den Kephas kennen zu lernen, und blieb bei ihm fünfzehn Tage, von den andern Aposteln aber sah ich keinen ausser Jakobus, den Bruder des Herrn[1])". Der Ausdruck des hl. Paulus lässt keinen Zweifel, dass Jakobus zur Zahl der Apostel gehörte. Man beachte, dass dieser Jakobus, der „Bruder des Herrn" nicht der Sohn des Zebedäus und der Bruder des Johannes ist. Vielleicht ist er nicht einmal des Alphäus Sohn[2]), der, wie der Sohn des Zebedäus zu den Zwölfen gehörte, die Jesus erwählte. Aber zur Zeit, da die beiden Besuche Pauli in Jerusalem stattfinden, ist dieser Jakobus eine Person ersten Ranges wie Petrus, und er verdankt diese Stellung dem Umstand, dass der auferstandene Jesus ihm allein erschienen ist wie dem Petrus, wie Paulus bei Aufzählung der Erscheinungen bezeugt: „Dann erschien er dem Jakobus, dann allen andern Aposteln" (I. Kor. 15, 7).

Bis jetzt ist sicherlich die Zahl der Apostel unbestimmt. Es gibt in allen paulinischen Briefen nur eine Stelle, wo Paulus von den Zwölfen spricht: „Er ist erschienen dem Kephas, dann den Zwölfen" (I. Kor. 15, 5). Die Stelle, die textkritisch unanfechtbar ist, würde zum Beweis genügen, dass für Paulus die Zwölfe eine durch die bestehende Ueberlieferung geheiligte Zahl sind, um so mehr als Paulus hier eher die Elf statt die Zwölf hätte sagen müssen. Die Vulgata hat hier δώδεκα mit „undecim" übersetzt.

Im Johannesevangelium werden die Zwölf als eine Gruppe von Jüngern erwähnt, die sich aufs engste an Jesus angeschlossen haben. Johannes erzählt nicht ihre gemeinsame Berufung und gibt keine Liste ihrer zwölf Namen: niemals legt er ihnen den Namen Apostel bei[3]). Aber er bezeugt, dass

1) Gal. 1, 18—19.

2) Dieser Punkt ist umstritten. Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. Bruxelles 1684, I, 618—621. Don Chapman, The Brethren of the Lord, in Journal of theological studies VII (1906) p. 422. Vgl. auch M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser (Freiburg 1905) S. 5 ff.

3) Apok. 21, 14 ist die Rede von der Stadt und ihrer Mauer mit den zwölf Grundsteinen, auf denen die Namen der zwölf Apostel des Lammes stehen. Apok. 18, 20 sind die Heiligen, die Apostel und Propheten, Personen des Himmels. Apok. 2, 2 wird die Kirche von

Jesus sie erwählt hat: „Habe ich nicht euch zwölf auserwählt? Und einer von euch ist ein Teufel. Er sprach aber von Judas, dem Sohn des Simon Iskariot, denn dieser, einer von den Zwölfen, sollte ihn verraten“ (Joh. 6, 70—71). Johannes erwähnt ebenso auch den Thomas: „Thomas aber, einer der Zwölf, Didymus genannt, war nicht bei ihnen, als Jesus kam“ (Joh. 20, 24). Beim Abendmahl ist nicht ausdrücklich gesagt, dass Jesus die Zwölf um sich hatte, sondern es werden nur namentlich Petrus, Thomas, Philippus, die beiden Judas und der Lieblingsjünger angeführt. Unbestreitbar ist die Herrenrede nach dem Mahl eine Art Einsetzung und Verherrlichung der Zwölf. „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch bestellt, dass ihr hingeht und Frucht bringt, und eure Frucht bleibe“ (Joh. 15, 16). Und indem er sich an den Vater wendet: „Solange ich bei ihnen war, erhielt ich sie in deinem Namen; die du mir gegeben hast, behütete ich, und keiner aus ihnen ist verloren ausser dem Sohn des Verderbens“ (17, 12). „Wie du mich in die Welt gesandt hast (*ἀπέστειλας*) so habe ich euch in die Welt gesandt (*ἀπέστειλα*) (Joh. 17, 18).“

Man behauptet, dass diese Rede nicht die Zwölf, sondern die Jünger im weitesten Sinn im Auge habe und so sich an alle künftigen Gläubigen richte, und schliesst dann, dass der Begriff des Apostelkollegiums dem vierten Evangelium fremd sei. Wir glauben im Gegensatz dazu, dass alle eben angeführten Züge auf die Zwölfe bezogen werden müssen, auf die Zwölfe, die Jesus berufen hat, die er bestellt hat, unter denen Judas der einzige Verräter ist, die er schliesslich selbst in seinem Namen in die Welt gesandt hat. Der Begriff des Apostolats — das Wort selbst lässt sich zwischen den Zeilen lesen — ist hier im wesentlichen derselbe wie bei Paulus, mit dem Unterschied, dass er anscheinend nur in den Zwölfen verwirklicht ist. Was die Gläubigen betrifft, so stehen sie nicht im Kreis der Betrachtung und erscheinen nur als die von den Zwölfen Bekehrten: „Nicht für sie allein bitte ich sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben

Ephesus beglückwünscht, weil sie geprüft hat die, „welche sich Apostel nennen und es nicht sind“. Es lässt sich nicht beweisen, dass Johannes an andere Apostel als die zwölf gedacht hat. In den Johannesbriefen werden die Apostel nicht erwähnt.

werden“ (Joh. 17, 20). Im Markus-Evangelium wird nur von den Zwölfen gesprochen. Ein einziges Mal nur werden sie Apostel genannt, als sie von der Aussendung zurückkehren zur Zeit der Wirksamkeit Jesu in Galiläa. „Dann berief er die Zwölfe zu sich und begann sie auszusenden, je zwei und zwei . . . (Mark. 6, 7). „Sie kommen zurück.“ Und die Apostel (*ἀπόστολοι*) versammelten sich bei Jesus und berichteten ihm alles, was sie getan und gelehrt hatten“ (Mark. 6, 30). Aber es scheint, dass an dieser einzigen Stelle das Wort *ἀπόστολος* keine andere Bedeutung hat als das Verbum *ἀποστέλλειν*. Ebenso ist im Matthäus-Evangelium nur von den Zwölfen, den „zwölf Jüngern“ die Rede.

Man wird uns zugeben, dass die ständige Wiederkehr von Zeugnissen, die von den Zwölfen reden, keinen Zweifel daran gestattet, dass die Auswahl von zwölf Jüngern wirklich von Jesus selbst zwecks Verkündigung des Evangeliums schon zur Zeit der Wirksamkeit in Galiläa vorgenommen wurde[1]). Aber man behauptet, dass der Begriff „Apostel“ eine Umformung erfahren habe, deren drei aufeinander folgende Stufen diese wären: der ursprüngliche Begriff, der paulinische und der katholische Begriff und diese drei liessen sich nicht aufeinander zurückführen. Diese These verdient eine nähere Prüfung.

* * *

Es ist sicher, dass Jesus zwölf seiner Jünger ausgewählt hat, um sie durch ein besonderes Band mit seiner Person und seinem Werk zu verbinden. Sie sind seine Zeugen, und darum werden sie am Gerichtstage auf zwölf Thronen sitzen, um die zwölf Stämme Israels zu richten (Matth. 19, 28), denen sie das Evangelium Christi gepredigt haben. Gibt es einen tatsächlichen Zusammenhang zwischen dieser Zahl der zwölf erwählten Jünger und der Zahl der Stämme, wie wenn Jesus nur die Mission für Israel gewollt hätte? Das ist eine Frage, mit der wir uns später beschäftigen werden: es genüge hier zu sagen, dass man anfänglich dieser Zwölfzahl eine besondere Bedeutung beilegte, die aber allmählich verschwand.

---

1) Weizsäcker, a. a. O. 584. P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion (Tübingen 1901), S. 71. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 268. A. Loisy, Les évangiles synoptiques (Ceffonds 1907) I, 208—9.

Anfänglich haben sicher die Elf die Zwölfzahl beibehalten wollen. Unter den Jüngern, welche die Zwölf die ganze Zeit, da Jesus lebte, begleiteten, angefangen von der Taufe des Johannes bis zum Tag der Himmelfahrt, wählt man einen aus, dass er „ein Zeuge seiner Auferstehung" werde (Act. Ap. 1, 21—22). Hier haben wir schon eine Definition der Zwölf: sie sind Zeugen der Auferstehung, nachdem sie sein Begleiter während der öffentlichen Lehrtätigkeit waren. Aber die Definition ist noch nicht vollständig: sie sind durch den Herrn selbst erwählt worden. Wird nun der Zwölfte, den man an Stelle des Judas wählt, etwa nicht vom Herrn erwählt? Der Bericht der Apostelgeschichte gibt die Antwort: „Sie stellten zwei vor, Joseph, genannt Barsabas mit dem Beinamen Justus, und Matthias. Dann beteten sie und sprachen: „Du o Herr, aller Herzen Kenner, zeige den, den du von diesen beiden erwählt hast, die Stelle dieses Dienstes und Apostelamtes zu erhalten, wo der Judas abgefallen ist, um an seinen Ort zu gehen[1]). Und sie warfen das Los über sie, und das Los fiel auf Matthias, und er wurde den elf Aposteln beigezählt." Dem Matthias werden nicht die Hände aufgelegt: er ist durch Christus allein erwählt, dessen Willen das Los anzeigt.

Den Zwölfen blieb eine besondere Autorität, sie hielten sich im Anfang wenigstens und einige Jahre hindurch — zwölf Jahre behauptete man später — in Jerusalem auf. Weizsäcker der mit feinem Verständnis ihre Stellung dargelegt hat, bemerkt, dass von Anfang an die Zwölfe nicht bloss ihre Stellung in der Gemeinde zu Jerusalem, sondern in den Gemeinden im allgemeinen innehatten, und dann, dass die Zwölfe nicht als ständige und geschlossene Körperschaft, sondern als einzelne Personen in Betracht kommen[2]).

Zur selben Zeit gehen von den Zwölfen gesandte Missionäre hinaus und verbreiten das Evangelium in aller Welt. Die Sieben, welche zur Unterstützung der Zwölf erwählt werden (Act. Ap. 6, 1–6), sind hellenistische Juden, nicht mehr Hebräer wie die Zwölf: Stephan, einer von den Sieben wird

1) Act. Ap. 1, 23—26: *ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω . . . λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς.* Man beachte die Anwendung des Wortes *τόπος* und vergleiche damit den Gebrauch des Wortes *χάρις* (Gal. 2, 9). Ueber den Sinn von *διακονία* vgl. unten die Bemerkungen im dritten Kapitel.

2) Weizsäcker, a. a. O. 585.

zu früh getötet, als dass er Missionär hätte werden können, aber Philippus ist es geworden, er trug den Namen „Evangelist“[1]). Was Barnabas und Paulus betrifft, die „Hebräer“ sind, so tragen sie den Namen „Apostel“ und sind Missionäre. Es ist sicher, dass die Apostelwürde des Paulus von den Judenchristen bestritten wurde, die ihren Stützpunkt in Jerusalem hatten; aber die Apostelwürde des Barnabas fochten sie nicht an: sie bestritten, dass Paulus Apostel sei, ohne ihm vorzuwerfen, dass er nicht zu den Zwölfen gehöre. Die Judenchristen, die Gegner Pauli, hatten also eine Auffassung vom Apostolat, die sich mit der des Paulus deckte, denn der Kampf ging nicht um diesen Begriff, sondern darum, ob Paulus sich mit Recht diese Würde beilege. Wir schliessen daraus, dass das Apostolat der Zwölf und das des Paulus nicht antithetisch einander entgegengesetzt sind, so dass sie sich ausschliessen würden. „Alle Apostel“ (I. Kor. 15, 7) empfangen ihre Sendung vom auferstandenen Christus, und Paulus ist der letzte von ihnen; die Zwölf (I. Kor. 15, 5) gehören zur Zahl „aller Apostel“, aber sie sind die, die früher erwählt wurden durch Jesus im Laufe seiner Lehrtätigkeit, zu einem Zweck, der von Anfang an mit dieser einzigen Wirksamkeit zusammenhing.

Das, was man den „katholischen“ Begriff des Apostolats nennt, soll darin bestehen, dass die Erinnerung an andere Apostel als die Zwölfe beseitigt ist, da nun die Zwölf als die Gründer der Kirche betrachtet werden. Man muss zugeben, dass man schon sehr früh nur noch von den Zwölfen gesprochen hat; die Apokalypse z. B. spricht von den „zwölf Aposteln des Lammes“ (21, 14). Die Didache selbst nennt sich selbst nicht anders als „Lehre des Herrn für die Völker durch die zwölf Apostel“. Der Ausdruck „die zwölf Apostel“ ist eher ein zusammenfassender Ausdruck als eine genaue Aufzählung. Man sagte „die Zwölfe“, ohne indessen Paulus und Barnabas[2]) aus-

1) Der Ausdruck „Evangelist“ bezeichnete später die Verfasser der Evangelien. Aber in seiner ersten Bedeutung bezeichnet es einen Missionär, der nicht Apostel war. Vgl. Eph. 4, 11; II. Tim. 4—5. Dieser Ausdruck findet sich weder in der Didache noch bei den apostolischen Vätern. Aber im zweiten Jahrhundert wird Pantaenus, der das Evangelium in Indien gepredigt hat, noch „Evangelist“ genannt. Eusebius KG V, 10, 2—3. Vgl. Bruders, S. 366.

2) Barnabas, Epistola 5, 9 und 8, 3.

zuschliessen, und ohne sich Gedanken darüber zu machen, dass die Zwölfe in Wirklichkeit vierzehn waren. Vermöge dieser selben Auffassung konnte man sagen, dass die Zwölfe das Evangelium allen Nationen gepredigt haben, was nur mit Einschränkungen richtig ist. Aber es ist nichts Unerhörtes oder gar Falsches, wenn man einfach auf die Zwölfe eine Predigtwirksamkeit überträgt, die das gemeinsame Werk einer vielleicht viel grösseren Zahl von Aposteln war. Man erinnere sich an die Berufung der zweiundsiebenzig Jünger bei Lukas (10, 1—7).

Mag die Rede sein von den Zwölf, wie man in gewissen urchristlichen Kreisen mit einem judaisierenden Hintergedanken sagte, indem man an die zwölf Stämme dachte[1]); mag die Rede sein von den „Aposteln Christi", wie der hl. Paulus mit Vorliebe sagte, indem er an „alle Apostel" dachte, die zwölf eingeschlossen; — mag man sprechen von den „zwölf Aposteln", wie man später zusammenfassend zu sagen pflegte; — immer bemerken wir im Christentum der Urzeit ein Prinzip des Zusammenschlusses, der Einheit und der Autorität[2]), ein Prinzip, das von Christus selbst gesetzt ist.

Sichtbare Gemeinschaften können nur durch eine lebendige Autorität regiert werden: ein geschriebenes oder überliefertes Gesetz muss zu Zwist und Spaltungen führen[3]).

Die „Apostel Christi" sind in diesen ersten Jahren des Christentums, wo alles auf dem lebendigen Wort beruht, dieses authentische und glaubwürdige Wort. Die Lehre Christi wie seine Persönlichkeit werden durch das Zeugnis seines Apostels verbürgt. Wenn die Christen in Korinth „zehntausend Erzieher in Christus" hätten, so haben sie doch nur einen Apostel, der sie in Christus durch das Evangelium gezeugt hat (I. Kor.

1) Evangelium Ebionitarum bei Nestle, Novi Testamenti Graeci supplementum p. 75. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (1904) S. 27.

2) Weizsäcker, S. 588—90 und 507 lässt diesen Gesichtspunkt gut hervortreten, im Gegensatz zu Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 110 f., der ihn beiseite lässt. F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴ (Halle 1906) S. 72 und 78 urteilt richtiger.

3) Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 416. „Eine empirische Gemeinschaft kann nicht durch ein überliefertes und geschriebenes Wort, sondern nur durch Personen regiert werden, denn der Buchstabe wird immer trennen und spalten." Sollte Harnack, der dieses Zugeständnis für die Zeit des hl. Cyprian macht, nicht anerkennen, dass es noch besser sich für die erste christliche Generation anwenden lässt, wo das Neue Testament erst im Entstehen war?

4, 15). Timotheus geht nach Korinth, um den Korinthern ins Gedächtnis zurückzurufen, wie Paulus „in der ganzen Kirche lehrt“ (21, 17). „Wenn jemand sich für einen Propheten oder Geistesbegabten hält, der erkenne, dass das, was ich euch schreibe, Gebote des Herrn sind“ (I. Kor. 14, 37). „Wenn ich zu euch zurückkomme, so werde ich keine Schonung üben, da ihr einen Beweis suchet, dass Christus in mir redet“ (II. Kor. 13, 2—3)[1]). Wie wenig passt das alles zu einer individuellen Geistesreligion!

Die Apostel haben in ihrer Person und bei den von ihnen gegründeten Gemeinden eine Autorität, die man am besten mit der der Schrift vergleichen kann, insofern sie das Wort des Herrn bezeugen. Diese Autorität ist auch, insofern sie auf den Auffassungen und Aufschlüssen ruht, die sie selbst von ihrer eigenen Inspiration verbreiten, vergleichbar mit der des Herrn, der sie sendet: „Wenn aber jemand Lust hat zu streiten, wir haben eine solche Gewohnheit nicht, und auch nicht die Kirche Gottes“ (I. Kor. 11, 16). Indem Paulus sich so ausdrückt, gibt er einem Autoritätsprinzip Ausdruck, das offenbar überall in den christlichen Gemeinden anerkannt ist, auch in denen, wo er nicht der erste Apostel war wie in der Gemeinde von Rom (Rom. 6, 17). In den Händen der Apostel ruht eine Autorität, ohne welche die Entstehung des Neuen Testaments ein ebenso unerklärliches Rätsel wäre wie die Idee eines Glaubensdepositums, einer Glaubensregel, einer Ueberlieferung, eines Lehramtes, einer Hierarchie[2]).

So wollen wir, ehe wir weitergehen, ausdrücklich feststellen, dass in den Schriften und Geschehnissen des apostolischen Zeitalters das Apostolat eine wichtige geschichtliche Rolle spielte, die fast alle modernen Kritiker einhellig, sozusagen auf Grund eines nicht eingestandenen Vorurteils, herabzumindern bestrebt sind. Sie erkennen mit Sohm[3]) an, dass

1) Vgl. I. Kor. 5, 4—5.

2) Sehr gut dargelegt von A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 5—6 (Leipzig 1906), S. 428—432.

3) Kirchenrecht I (1892) S. 4—15. Ebenso Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, (1883), S. 31 ff. Viel richtiger sagt Harnack, Mission und Ausbreitung I 376, „dass jede Orientierung über den Ursprung der kirchlichen Organisation bei den Aposteln und ihrem Missionswirken einzusetzen habe“. Zehn Zeilen später aber spricht derselbe Historiker tadelnd von dem „Zauberbegriff der Apostolischen“.

die christliche Gemeindeverfassung eine — um ihren Ausdruck zu gebrauchen — ursprüngliche Schöpfung des christlichen Geistes ist. Nach ihrer Ansicht hat diese Gemeindeverfassung zum Mittelpunkte den Episkopat, zuerst den kollegialen, dann bald den monarchischen, der jeder Christengemeinde eine Verfassung gibt. Aber diese gesetzmässigen und juristischen Bildungen in den ersten Christengemeinden sind etwas rein Aeusserliches und Disziplinäres: sie regeln das Verhalten und die Verwaltung der Gemeinde, sie schichten sich gleichsam von aussen übereinander und haben sozusagen einen politischen Charakter im weitern Sinn, oder einfacher ausgedrückt, einen praktischen. Man macht aus dem kollegialen Episkopat eine Art selbständiger Kultassoziation. Der Glaube und die Lehre sollen im Gegensatz dazu auf das Charisma gegründet sein, auf die Geistesgabe und nichts mit der Verwaltung zu schaffen gehabt haben, bis nach dem Schwinden der Geistesgaben das Lehramt mit dem Amt der Verwaltung zusammenfiel und beide Obliegenheiten in der Hand des Bischofs vereinigt wurden. — Diese ganze Konstruktion wäre sehr einleuchtend, wenn die erste Christengeneration nicht durch das Apostolat gelehrt und geleitet worden wäre.

II.

Die Juden waren die Kinder Abrahams, sie waren das auserwählte Gottesvolk, sie waren das erlesene und heilige Geschlecht, des Herrn Anteil. Der Herr hatte für Israel so viel getan wie für kein anderes Volk; man denke an den Bund, den er mit ihm geschlossen, das hl. Gesetz, das er ihm gegeben, die zahlreichen Wunder, die er durch die Jahrhunderte hindurch zu seinem Besten gewirkt hat. Nun ist das Christentum an die Stelle von Israel getreten, und nach der Lehre des Glaubens ist es auch ein Volk, „ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein erworbenes Volk[1])“. Ein Volk ist an die Stelle des andern getreten nach dem Willen Gottes; das Neue ist die Bildung dieses Volkes, dessen Einheit freilich eine sichtbare ist wie die des Judentums, aber zugleich auch eine geistige, wie dies beim fleischlichen Judentum nie der Fall war.

1) I. Petr. 2, 9. Anspielung auf Exod. 19, 5—6.

Es handelt sich jetzt hier für uns, da wir weiter von der Urkirche reden, nicht mehr um das Autoritätsprinzip, welches sich uns im Apostolat dargeboten hat, sondern um die Gemeinschaft, die der Idee und Wirklichkeit nach zugleich sichtbar und unsichtbar ist, und die der Idee und Wirklichkeit nach an die Stelle eines Volkes von Fleisch und Blut tritt.

Das Christentum hat sich nicht von Anfang an mit einem Mal vom Judentum getrennt. Es kostete Mühe, dass das Christentum, das den Juden gepredigt wurde, nicht in Satzungen und Geist jüdisch blieb; so festgewurzelt war der jüdische Glaube, so gewissenhaft die Anhänglichkeit an das Gesetz. Die grösste Gefahr, welche dem Evangelium drohte, bestand darin, vom Judentum aufgesaugt zu werden. Doch die Vorsehung wachte. Es ist bekannt, wie die nach dem Tode des Stephanus in Jerusalem entfesselte Verfolgung die Jünger zerstreute, und wie das Evangelium nach Phönizien, Cypern und Antiochien gebracht wurde: die Jünger „predigten das Wort sonst niemand als den Juden allein" (Act. Ap. 11, 19). Es befanden sich aber unter ihnen einige, Männer aus Cypern und von Cyrene, die „bei ihrer Ankunft zu Antiochia auch den Griechen predigten und den Herrn Jesus verkündigten. Und die Hand des Herrn war mit ihnen, und eine grosse Zahl wurde gläubig und bekehrte sich zum Herrn". Barnabas wurde von Jerusalem nach Antiochien geschickt, um die Missionsarbeit auf diesem neuen Boden zu übernehmen: Paulus, der in Tarsus ist, schliesst sich ihm an. Es war ums Jahr 42. „Und sie hielten ein ganzes Jahr hindurch Versammlungen in der Gemeinde und unterrichteten eine grosse Menge, so dass zuerst in Antiochien die Jünger Christen genannt wurden".[1])

Dieser Name war nicht eine Schöpfung der Gläubigen selbst, unter sich gaben sie sich nur die Namen „Jünger" und

1) Act. Ap. 11, 20—26. Die Juden nannten die Jünger Jesu zuerst „Nazaräer" oder „Galiläer", vielleicht auch „Arme" (ebionim), ein Name, den manche Aussprüche Jesu nahe legten. Epiktet und Kaiser Julian bedienen sich des Ausdrucks „Galiläer". Im vierten Jahrhundert gebrauchten noch die Juden die Bezeichnung „Nazaräer". Jesus nannte die Seinigen „Schüler"; es ist wohl zu beachten, dass dieser Name fast ausschliesslich nur den unmittelbaren Jüngern Christi blieb. Die drei charakteristischen Bezeichnungen, welche die Christen annahmen, sind: „Heilige", „Brüder" und „Kirche Gottes". Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 334—339.

„Brüder". Es lässt sich sogar feststellen, dass sie lange Zeit den Namen „Christen" nicht annahmen; man findet ihn nur zweimal im Neuen Testament, und da wird er Heiden in den Mund gelegt, die dem christlichen Glauben fremd gegenüberstehen[1]).

Der Name wurde von den Heiden gebildet, um die zu bezeichnen, welche man offenbar nicht mehr als Juden bezeichnen konnte; er zeigt, was bei diesen Nicht-Juden das Auffälligste und Besondere war, ihr Glauben an Christus, ihr Glauben an Jesus als Messias.

Es ist noch bei dieser Stelle der Apostelgeschichte beachtenswert, dass, als die Jünger aus Cypern und von Cyrene den Griechen zu Antiochien den Herrn Jesus verkündeten und die Zahl derer, die sich zum Herrn bekehrten, gross war, Kunde davon „zu den Ohren der Gemeinde Jerusalem" kam, und man daraufhin den Barnabas von Jerusalem nach Antiochien schickte. Die Kirche von Jerusalem will also diese Gemeinde, die sich unerwartet gebildet hat, nicht sich selbst und ohne Apostel belassen. Barnabas, ein Apostel der Kirche zu Jerusalem, nimmt Paulus mit sich und führt ihn in die antiochenische Mission ein.

Eine andere Stelle der Apostelgeschichte (13, 1—2) zählt die auf, welche damals die Säulen — „Propheten und Lehrer" — der antiochenischen Christengemeinde gewesen zu sein scheinen: Barnabas an erster Stelle, an letzter Paulus, ausser ihnen noch zwei mit jüdischen Namen, Simon und Manahen, und ein Christ von Cyrene namens Lucius. Der Erfolg ihrer gemeinsamen Missionsarbeit konnte nur dazu ermutigen, diese weiter auszudehnen. Darum zog Barnabas, von Paulus begleitet, weiter. Sie gehen zuerst nach Cypern, dann predigen sie das Evangelium zu Antiochia in Pisidien, zu Ikonium, in Lystra und Derbe. Nach dieser apostolischen Missionsreise, die vier oder fünf Jahre in Anspruch nahm (etwa von 45 bis 49), kehren

1) I. Petr. 4, 16 und Act. Ap. 26, 28 ausser 11, 26. Man vgl. die Stellen bei Tacitus und Sueton. Ignatius von Antiochien ist der erste christliche Schriftsteller, der sich des Wortes „χριστιανός" bedient; bei ihm zuerst findet sich auch das Wort χριστιανισμός. Das Wort χριστιανός ist eine latinisierende Bildung, vgl. ἡρωδιανοί (Mark. 3, 6) und καισαριανοί (Deissmann 286). Harnack, Mission und Ausbreitung I 345[1] nimmt an, dass der Name χριστιανός von römischen Richtern in Antiochien zuerst geprägt und dann ins Volk übergegangen ist. Jedenfalls hätten niemals die Juden die Gläubigen Christen, d. h. „Anhänger des Messias" genannt.

Barnabas und Paulus nach Antiochien zurück; „als sie nun die Gemeinde versammelt hatten, erzählten sie alles, was Gott durch sie gewirkt, und dass er den Heiden die Tür zum Glauben aufgetan habe. Sie aber blieben ziemlich lange bei den Jüngern“ (Act. Ap. 14, 26–27). Die Mission des Barnabas und Paulus auf Cypern, in Lykaonien und Pisidien entspricht ohne Zweifel demselben Grund, der die Christengemeinde zu Jerusalem ins Leben gerufen hat, der Annahme des Glaubens durch Unbeschnittene, und zwar — um es genauer zu sagen — ohne jegliche Beobachtung des jüdischen Gesetzes. Barnabas und Paulus sind sich einig über das Prinzip der Predigt bei den Griechen. Es ist nicht wahrscheinlich, dass die Gemeinde von Jerusalem, deren Apostel Barnabas war, das „Evangelium“ des Paulus nicht gekannt habe, oder dass über einen so grundlegenden Punkt ein Missverständnis zwischen Paulus und Barnabas vorliegen konnte. So hat sich also das Christentum der Unbeschnittenen nicht heimlich gebildet, sondern mit Wissen, ja mit Unterstützung[1]) der Gemeinde zu Jerusalem und mit Hilfe eines ihrer Apostel, des Barnabas. Das sind Schlüsse, die durch das Folgende ihre Bestätigung finden.

Da trat unversehens eine Krise ein. Einige, „die von Judäa kamen“ erschienen in Antiochia, und, wie Eleazar dem König von Adiabene gegenüber, erklärten sie den Griechen, die Christen geworden waren: „Wenn ihr euch nicht nach dem Gesetz des Moses beschneiden lasst, könnt ihr nicht gerettet werden“ (Act. Ap. 15, 2). Das Ansehen dieser Leute, „die von Judäa gekommen waren“ und sich sicherlich mit mehr oder minder Recht als „Säulen“ von Jerusalem ausgaben, war also so gross, dass diese unerwartete Erklärung die antiochenische Christengemeinde in tiefe Erregung versetzte und dass aller Einfluss des Barnabas und Paulus nichts dagegen half? „Da ein Zwiespalt und lebhafter Streit zwischen Paulus und Barnabas und jenen enstand, so beschloss man, dass Paulus und Barnabas

1) Vgl. Gal. 1, 21—24. Apollonius, ein antimontanistischer Schriftsteller gegen 197 berichtet, dass der Herr seinen Aposteln befohlen habe, zwölf Jahre zu warten, ehe sie Jerusalem verliessen. Eusebius KG V, 18, 14. Dieselbe Nachricht findet sich in dem *Κήρυγμα Πέτρου*, woher sie vielleicht Apollonius entnommen hat. von Dobschütz, Das Kerygma Petri (Leipzig 1893) S. 22.

und einige andere von ihnen nach Jerusalem hinaufreisen sollten zu den Aposteln und Aeltesten wegen dieser Frage" (Act. Ap. 15, 2). Es war eine bedeutsame Frage, denn es handelte sich bei der Entscheidung um nichts weniger als die Alternative, ob das Christentum nur ein Zweig des Judentums, ein Proselytentum mit dem Ziel der Beschneidung, oder aber der Beginn eines neuen Volkes sein sollte[1]).

Paulus reiste mit Barnabas ab, Titus begleitete sie. Es war etwa im Jahre 50, ungefähr zwanzig Jahre nach dem Leiden des Erlösers[2]).

Paulus hat diese Vorfälle im Galaterbriefe erzählt. Eine Erscheinung, sagte er, habe ihn bestimmt, nach Jerusalem zu gehen, um denen in Jerusalem das Evangelium darzulegen, das er den Heiden gepredigt hatte. Vielleicht darf man darin ein Zeichen dafür sehen, dass Paulus aus freien Stücken sich dem Barnabas und den andern, welche die Gemeinde von Antiochien nach Jerusalem sandte, anschloss; er wollte selbst sein Evangelium verteidigen. Rechtfertigt der Glaube an Christus allein und ohne zur Beobachtung des Gesetzes zu verpflichten, das war die Frage. Paulus fährt fort: „Aber selbst Titus, der mich begleitete und der Grieche war, wurde nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Und dies der eingeschlichenen falschen Brüder wegen, die sich eingedrängt hatten, um unsere

---

1) F. Prat a. a. O. 71: „Es war ein feierlicher Augenblick. Es handelte sich darum, ob die Christengemeinde die Universalität beanspruchen würde, die ihr von ihrem Stifter verheissen war, oder ob sie, sich versteifend, eine jüdische Sekte zu bleiben, nach einigen Jahren fruchtloser Agitation wieder in die Vergessenheit zurücksinken würde. An der Beschneidung festhalten mit der Beobachtung des Gesetzes, die darin eingeschlossen ist, das hiesse, auf die Eroberung der Welt verzichten. Die Welt hätte sich niemals zum Judentum bekehren lassen. Und die Prinzipienfrage war noch schwerer. Aus einem mosaischen Brauch eine wesentliche Heilsbedingung zu machen, das schloss in sich die Leugnung der nur vorübergehenden Bedeutung der alttestamentlichen Heilsökonomie, die Leugnung des Hinreichens der Erlösung, des Wertes des Blutes und der Verdienste Christi, der Wirksamkeit der Gnade, das hiess, das Grunddogma des Christentums umstürzen."

2) Act. Ap. 15, 4—29. Vgl. Gal. 2, 2—10. Ueber die Behandlung der verschiedenen Probleme bezüglich des Apostelkonzils vgl. Prat, 69—80. Vgl. auch hierzu und zum folgenden die Ausführungen von Steinmann, Jerusalem und Antiochien. Zwei bedeutungsvolle Tage in der alten Kirche. Bibl. Zeitschrift VI (1908), 30 ff.

Freiheit auszukundschaften, die wir in Christo Jesu haben, damit sie uns knechteten. Wir aber gaben durch Unterwerfung auch nicht einen Augenblick nach, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch bestehen bleibe" (Gal, 2, 3—5).

Diese Minorität, die Paulus als falsche Brüder bezeichnet, ist eine anonyme Gruppe, die hier zum erstenmal in der Geschichte der Urkirche erscheint. Sie stammt aus Jerusalem, aber ihre Tätigkeit erstreckt sich weiter, denn sie ist es, welche die Krisis in Antiochien herbeigeführt hat und später zum Galaterbrief des hl. Paulus die Veranlassung gab. Paulus spricht von falschen Brüdern und Eindringlingen. Dadurch fällt ein Lichtstrahl in das Dunkel, in das für uns die Geschichte der Gemeinde zu Jerusalem seit der Verfolgung des Herodes Agrippa gehüllt ist, bei der Petrus in Ketten gelegt und Jakobus enthauptet wurde (Act. Ap. 12, 1—24). Man kann hieraus schliessen, dass inzwischen die Gemeinde zu Jerusalem an Mitgliedern zugenommen hat, die ein neues Element in ihrem Schoss darstellen; diese Mitglieder sind vom Pharisäismus hergekommen und Gesetzeseiferer geblieben. Sie bilden den schärfsten Gegensatz zu Paulus, der vom Pharisäismus herkommend die Aufhebung des Gesetzes durch den Glauben predigt. Es darf uns nicht wundernehmen, dass er sie als falsche Brüder behandelt. In seinen Augen sind sie in die Kirche eingetreten, um sie auszukundschaften und zu verraten. Sie haben keine bessere Taktik ausfindig machen können, um dem Evangelium bei den Heiden eine Niederlage beizubringen und es zu unterdrücken, als sich auf die Mutterkirche zu Jerusalem zu stützen. Die Tatsache muss zugrunde liegen, bemerkt Weizsäcker, dass die Männer dieser Partei erst neulich sich der Gemeinde angeschlossen haben. Sie können derselben unmöglich schon damals angehört haben in der ganzen Zeit, solange die jüdischen Gemeinden mit Befriedigung dem Werk des Paulus und des Barnabas in Syrien, Cypern und Cilicien zusahen. Und ebenso bleibt die Tatsache, dass diese sich der christlichen Gemeinde anschlossen mit der festen Absicht, auch als Gläubige niemals dem Gesetz etwas zu vergeben. „Die Physiognomie der Urgemeinde ist dadurch eine andere geworden."[1])

1) Weizsäcker, S. 154.

Aber die Säulen, d. h. Jakobus, Petrus und Johannes, denen Paulus besonders sein Evangelium dargelegt hat, „die, die etwas galten", wie er von ihnen sagt, entschieden, dass den unbeschnittenen Bekehrten nichts aufzulegen sei. Die jüdische Zelotenpartei wäre mit der Beschneidung des Titus zufrieden gestellt gewesen, aber man stimmte zur Wahrung des von Paulus verteidigten Prinzips nicht einmal dieser einzelnen Ausnahme zu. „Wir haben ihnen durch Unterwerfung auch nicht einen Augenblick nachgegeben"[1]). Jakobus, Kephas und Johannes „gaben uns, dem Barnabas und mir, die Hände zum Zeichen der Gemeinschaft, dass wir zu den Heiden, sie aber zu den Beschnittenen gehen sollten" (Gal. 2, 9).

Diese letzten Worte enthüllen einen Dualismus, der fortdauern sollte, den der ecclesia ex iudaeis und der ecclesia ex gentibus. Doch zu der ersteren gehört jene anonyme Minorität nicht, der es zu Jerusalem nicht glückte, den Bekehrten aus der Heidenwelt die Beschneidung und das ganze Gesetz mit ihr aufzulegen. Diese Strömung ist pharisäischen Ursprungs und pharisäischen Geistes[2]), sie hielt sich eine Zeit lang in der Mutterkirche und verschwand schliesslich, sei es, dass sie sich wieder dem Judentum zuwandte, sei es, dass sie in den judenchristlichen Gemeinden aufging. Die ecclesia ex iudaeis besteht aus Christen jüdischer Abstammung, die, zum Evangelium bekehrt, fortfahren, das Gesetz zu beobachten, es aber nicht den Heiden auflegen, die sich bekehrten, ohne indes deswegen mit ihnen zu brechen oder ihnen die Gemeinschaft zu verweigern. Das ist die Auffassung, wie sie der hl. Jakobus darlegt und vertritt in der Erzählung, welche uns die Apostelgeschichte (15, 12—21) bietet. Jakobus empfiehlt einen Kompromiss dahin gehend, dass die unbeschnittenen Christen die Verpflichtungen übernehmen, welche das Buch Leviticus den Fremden auferlegt, die in den Grenzen Israels wohnen, nämlich Enthaltung von Opfermahlzeiten, von Erstücktem, von Blut und

1) Gal. 2, 5: *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ.* Das „wir" sind Paulus und Barnabas. Zur Rechtfertigung der Lesart *οἷς οὐδὲ* (diese beiden Worte fehlen in den sogen. abendländischen Handschriften), vgl. die Bemerkung von Lightfoot zu der Stelle. Vgl. aber auch Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater ausgelegt. (Leipzig 1905) S. 88 ff. und S. 284—296.

2) Act. Ap. 15, 5.

von der Unzucht[1]). Dieser Kompromiss hat den Zweck, die praktische Schwierigkeit zu lösen, dass Juden und Nichtjuden in ein und derselben christlichen Gemeinde nebeneinander wohnten, Juden, die an die Fortdauer des Gesetzes glaubten, Nichtjuden, die glaubten, dass dieses selbige Gesetz abgeschafft sei. Das war eine tatsächliche Schwierigkeit, wie der spätere Konflikt zwischen Petrus und Paulus in Antiochien nur allzu deutlich verriet. — Die ecclesia ex gentibus besteht im Gegensatz dazu aus nichtjüdischen Christen, für die das Gesetz tatsächlich abgeschafft ist. Es war zwar ohne Zweifel eine göttliche Einrichtung, aber in der Heilsökonomie Gottes doch nur eine vorübergehende Anordnung. Der Mensch wird gerechtfertigt durch den Glauben an Jesus Christus, nicht durch die Satzungen der Werke des Gesetzes. „Denn in Jesus Christus gilt weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern ein neues Geschöpf. Und alle, die dieser Richtschnur folgen, Friede über sie und Israel Gottes" (Gal. 6, 15—16)[2]). Das ist die Beweisführung des Briefes, den Paulus sechs oder sieben Jahre später an die Galater schrieb, das ist schon längst vor dem Galaterbriefe ein Grundsatz des Evangeliums des Paulus.

Wir wollen hierfür nicht den Ausdruck „Paulinismus" gebrauchen, denn der in Rede stehende Grundsatz ist auch der Grundsatz des hl. Petrus.

Petrus kam nach Antiochien, und dort „ass er vor der Ankunft einiger aus der Umgebung des Jakobus mit den (bekehrten) Heiden; dann aber, nach ihrer Ankunft, zog er sich zurück und sonderte sich ab aus Furcht vor den Beschnittenen". Die Spaltung war da[3]). „Da ich nun sah," fährt Paulus fort, „dass er nicht auf dem rechten Wege wandelte nach der Wahrheit des Evangeliums, sagte ich dem Kephas vor allem: ‚Wenn du, obwohl ein Jude, nach Art der Heiden und nicht nach der der Juden lebst, wie willst du

1) Man beachte, dass das Dekret des „Konzils von Jerusalem" (Act. Ap. 15, 23—29) bezüglich der Speiseverbote weder in der kirchlichen Sitte noch in der Literatur eine Spur hinterlassen hat, gleich als wenn es niemals angewendet worden wäre. Der Text selbst ist geändert worden, um ihn mit der kirchlichen Praxis in Einklang zu setzen. Vgl. H. Coppieters, Le décret des apôtres in Revue biblique 1907, S. 55 f. Prat, 77 ff.

2) Vgl. I. Kor. 7, 19.

3) Weizsäcker S. 159.

die Heiden zwingen, jüdisch zu leben?' Was uns betrifft — das heisst Petrus, Paulus, auch wohl Barnabas und ‚die von den Juden', die in Antiochien bekehrt waren — so sind wir Juden von Geburt und nicht aus Heiden Sünder. Da wir aber wissen, dass der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, so glauben auch wir an Jesus Christus, um durch den Glauben an ihn gerechtfertigt zu werden, und nicht durch die Werke des Gesetzes."[1]) Nach dem Zeugnis Pauli nahm also Petrus die Lebensweise der Heidenchristen an und hielt sich nicht mehr an die Verpflichtungen des Gesetzes: Jude wie Paulus bekennt er, dass der Glaube an Christus zur Rechtfertigung genügt. Paulus erinnert ihn daran, um sein gegenwärtiges Verhalten als Widerspruch aufzuzeigen, und wenn Paulus es auch nicht in seiner Erzählung bemerkt, so kann man doch nicht zweifeln, dass Petrus alsbald zur „Wahrheit des Evangeliums"[2]) zurückkehrte.

Der Grundsatz, den Paulus „die Wahrheit des Evangeliums", nicht seines Evangeliums, sondern des Evangeliums überhaupt, nennt, nach dem der Mensch durch den Glauben an Christus gerechtfertigt wird, während die Satzungen und Werke des Gesetzes nicht mehr gelten, gilt für die Heiden; das „Konzil" von Jerusalem hat dies deutlich genug anerkannt. Aber dieser Grundsatz gilt ebenso für die bekehrten Juden, und das hat

1) Gal. 2, 12—16. Prat. p. 229: „Wir nehmen mit allen alten und einer grossen Zahl der neueren Erklärer an, dass diese ganze Stelle (Vers 15—21) ein Teil der Rede ist, die Paulus vor den Gläubigen von Antiochien an Petrus richtete. Der Anfang (Nos natura Judaei . . .) richtet sich offenkundig an Petrus und nicht an die Galater, und kein Grund, kein Anzeichen legt die Annahme nahe, dass ein Wechsel in den Angeredeten eintrete." — Ich nehme auch an, dass die Stelle „Nos natura Judaei . . ." sich an Petrus richtete, aber dass er sich ebenso an die bekehrten Juden zu Antiochien wandte, auf die im V. 13 und 14 hingedeutet ist: „Mit ihm trieben auch die übrigen Juden Verstellung, so dass sogar Barnabas sich zur gleichen Verstellung verleiten liess. Aber ich, da ich sah, dass sie nicht auf rechtem Wege nach der Wahrheit des Evangeliums wandelten, sprach zu Petrus vor allen . . ."

2) Prat p. 74: „Petrus fügte sich sicherlich den Gründen des Paulus. Wenn er sich hartnäckig auf seine Handlungsweise versteift hätte, so wäre dieser ganze Vorfall, weit entfernt, ein Argument zugunsten des Evangeliums des Paulus zu sein, ein schwerer Vorwurf, an den letzterer nicht hätte denken dürfen, ohne von Grund aus die These zu zerstören, die ihm teuer war."

das „Konzil“ von Jerusalem mehr vorausgesetzt als ausgesprochen[1]). Paulus meint, dass diese Wahrheit des Evangeliums ganz offenkundig und klar zutage liege, so dass in der Hinsicht weder ein Zweifel in der Theorie noch ein Bedenken in der Praxis vorliegen könne. Petrus stimmt theoretisch mit Paulus überein, aber praktisch begeht er die Inkonsequenz, dass er zögert, die Observanzen des Gesetzes preiszugeben: Conversationis fuit vitium, non praedicationis, sagte später Tertullian über das Verhalten Petri[2]). Es war ein Widerspruch, würden wir sagen; es war Heuchelei, sagte Paulus temperamentvoll[3]) mit einem Ausdruck, der an Jesu harte Worte gegen die Pharisäer erinnert. Es war ein Fehler seitens des Petrus, seitens der Judenchristen von Antiochien, die seinem Beispiel folgten, ein Fehler schliesslich seitens des Barnabas, ein Fehler, der hervorging aus der Furcht vor „denen aus der Beschneidung“. Man muss beifügen, dass die bekehrten Juden zu Antiochia bis dahin ein Christentum geübt hatten, das von allen jüdischen Bräuchen frei war.

„Die aus der Beschneidung“, die kamen, um Petrus einzuschüchtern, gingen weiter und erklärten, dass, wenn ein Jude wie Paulus sich nicht an die Werke des Gesetzes halte und mit den Heiden verkehre, wie ein „Sünder aus den Heiden, ein Pflichtvergessener“ wäre. Es mag sein, dass Paulus sie unerschrocken bis zu den Konsequenzen ihrer Logik gehen lässt. Man muss wählen, erklärt Paulus: entweder das Gesetz oder Christus, denn Christus genügt. „Ich lebe nicht mehr, sondern Christus lebt in mir. Was ich aber nun im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat.... Wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, so ist Christus umsonst gestorben“ (Gal. 2, 20—21). Der, der so spricht, ist nicht ein Heide, der sich zum Christentum bekehrt hat, das ist ein bekehrter Pharisäer, es ist Paulus, und er spricht hier

1) Weizsäcker 163.

2) De praescriptione 23.

3) Gal. 2, 13: *συνυπεκρίθησαν αὐτῷ* (Petrus) *καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι* (die Juden von Antiochia) *ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει.* — Man erinnere sich, dass „Heuchler“ im Evangelium die Pharisäer bezeichnet. Matth. 6, 2, 5, 16; Luk. 6, 42; 12, 56. Vgl. Didache VIII, 1 und 2.

ebensowohl für Petrus. Die Rede, die Paulus an Petrus hält, ist kein Lehrvortrag, für den er beweiskräftige Schriftstellen anführt, sondern ein Appell an seine religiöse Ueberzeugung, der die tiefsten Triebfedern des Glaubens der beiden grossen Apostel enthüllt, die Grundlage ihrer Gemeinschaft seit ihrem ersten Zusammentreffen. Paulus wie Petrus, einer wie der andere, war — so hat man gesagt — Jude von Geburt her, beide haben von Hause aus das stolze Bewusstsein, dem auserwählten Gottesvolke anzugehören und durch das Gesetz, das sie zu Gerechten macht, von den Heiden, die von Haus aus Sünder sind, getrennt zu sein. Aber trotzdem sind sie, einer wie der andere, zur Einsicht gelangt, dass ihr Gesetz sie nicht zur Rechtfertigung vor Gott führe, dass es vielmehr dazu nur einen Weg gebe, den Weg des Glaubens an Christus, und dass dieser Glaube vom Gesetz frei mache. Der Glaube tritt also an die Stelle des Gesetzes, und der Glaube schafft eine lebensvolle Einheit zwischen allen, in denen Christus durch den Glauben lebt. Das unentschlossene Verhalten des Petrus in Antiochien stellt die Einheit der Kirche in Frage: die Entschiedenheit Pauli sichert den Entscheid im Sinn der Einheit, nicht durch Nachgiebigkeit und Politik, sondern kraft des Glaubens an Christus und kraft seines übernatürlichen Lebens in uns[1]).

Das Christentum breitete sich nicht als Schulphilosophie oder als eine Wahrheit aus auf dem Wege, auf dem das Judentum seine Proselyten unter den Heiden gewann[2]). Sicherlich besitzt es eine Theodizee und Ethik. Es proklamiert den Glauben an einen Gott und verwirft unbedingt den Götzendienst. Es hat den „stummen Götzen“ (I. Kor. 12, 2) ein Ende gemacht, dem Polytheismus, der in Wirklichkeit Atheismus ist (I. Thess. 4, 5). Sondern das Christentum wird als Katechese in Glaubensartikeln und Sittenvorschriften vorgetragen.

„Wir wissen, dass ein Götze nichts ist in der Welt, und dass kein Gott ist, als nur der Eine. Denn wenn es sogenannte Götter gibt, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater“ (I. Kor. 8, 4—6), den „lebendigen und wahren Gott“ (I. Thess.

1) Weizsäcker, S. 160 f., der sehr gut das Gemeinsame im Glauben der „beiden grossen Apostel“ darlegt.

2) Damit ist nicht gesagt, dass sich nicht in den paulinischen Briefen die grundlegenden Sätze einer Theodizee und einer Moral finden. Rom. 1, 20—32; 2, 14—16. Vgl. Prat, p. 267—272 und auch 86—92.

1, 9). Zugleich muss es nun auch mit der heidnischen Sittenverderbnis ein Ende haben. „Täuschet euch nicht! Weder Unzüchtige, noch Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Knabenverführer, noch Diebe, noch Geizige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden das Reich Gottes besitzen. Und solche seid zum Teil ihr gewesen, doch ihr seid abgewaschen, doch ihr seid geheiligt, doch ihr seid gerechtfertigt im Namen unsers Herrn Jesu Christi und im Geiste unseres Gottes“ (I. Kor. 5, 9—11). Das sind so die Grundzüge der Theodizee und der Moral, die nach unserer Auffassung die Voraussetzungen des Glaubens sind. Aber ein Missionär wie Paulus, und wäre es selbst in einer Stadt wie Korinth, hält sich nicht erst dabei auf, sie der natürlichen Vernunfterkenntnis zuerst darzulegen; und die er bekehrte, machen keine Schwierigkeit, sie auf sein Wort anzunehmen. Paulus lehrt, was er gelernt hat: die er bekehrt, sollen bewahren, was er ihnen lehrt, wie man es ihnen gelehrt hat. Der Begriff des depositum fidei ist hier in voller Geltung.

„Ich mache euch aber, Brüder, das Evangelium zu wissen, das ich euch gepredigt habe, das ihr auch angenommen habt, worin ihr auch beharret, durch das ihr auch selig werdet, wofern ihr euch so daran haltet, wie ich es euch gepredigt habe“ (I. Kor. 15, 1—2). Dieses ganze Evangelium lässt sich in gewisser Weise auf eine Glaubenstatsache zurückführen: „Ich habe euch vor allem überliefert, was ich selbst vernommen habe, dass Christus für unsere Sünden starb nach den Schriften“ (I. Kor. 15, 3). Jesus ist der Messias, sein Tod ist unsere Erlösung, all dies wird durch die jüdischen Schriften vorher verkündet. Aber noch mehr: Christus, der gestorben ist, ist „am dritten Tage auferstanden gemäss den Schriften, er ist dem Kephas erschienen, dann den Zwölfen .... zuletzt aber von allen ist er auch mir erschienen“ (I. Kor. 15, 4—7). Die Schriften, die Christus vorherverkündet haben, sollen der erste Beweggrund zum Glauben sein; das Zeugnis der Apostel, die den erstandenen Christus gesehen haben, das zweite[1]). „Die Juden verlangen Zeichen und die Griechen suchen Weisheit,

1) Es gibt noch einen dritten Beweggrund des Glaubens, die Wunder, welche die Verkündigung des Glaubens begleiten. Das Augenscheinlichste dieser Wunder ist die Ausgiessung des Geistes über die Gläubigen, die sich bekehren. Vgl. Rom. 15, 18 f.; Gal. 3, 5; I. Thess. 1, 5.

wir hingegen predigen Christum den Gekreuzigten, den Juden ein Aergernis, den Heiden eine Torheit, den Berufenen selbst aber, Juden wie Griechen, Gottes Kraft" (I. Kor. 1, 22—24).

„Wer immer in Christus ist, der ist ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen, sehet, alles ist neu geworden. Alles ist aber aus Gott, der uns mit sich durch Christus versöhnt und uns das Amt der Versöhnung verliehen hat; denn Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt, da er ihnen ihre Sünden nicht angerechnet und in uns das Wort der Versöhnung niedergelegt hat. An Christi Statt also verwalten wir ein Botschafteramt, gleichsam als ermahnte Gott durch uns" (II. Kor. 5, 17—20).

Das Evangelium, das sich auf diese übernatürliche Bekräftigung zurückführen lässt, ist ein Geheimnis, das auf göttliche Autorität Anspruch erhebt. „Gott hat uns für wert erachtet, uns mit dem Evangelium zu betrauen .... wir predigten unter euch das Evangelium Gottes .... darum danken wir auch Gott ohne Unterlass, dass ihr, als ihr unsere Verkündigung des Wortes Gottes vernahmt, es nicht als das Wort von Menschen aufgenommen habt, sondern, wie es wahrhaft ist, als Wort Gottes, der in euch wirkt."[1]) Der Apostel ist der Verkündiger und mehr noch der Bürge der göttlichen Autorität des Evangeliums. „Wie werden sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie aber werden sie hören ohne Prediger? Wie sollen sie endlich predigen, wenn sie nicht gesandt werden?"[2])

Das Evangelium ist eine göttliche Botschaft, welcher der Gläubige durch einen Akt des Gehorsams zustimmt[3]): jeglicher Gedanke wird Christo unterworfen, und der Apostel ist bereit, jeglichen Ungehorsam zu strafen. „Gott sei Dank", schreibt Paulus den Römern[4]), „dass ihr, nachdem ihr Knechte der

1) I. Thess. 2, 4, 9, 13. Vgl. II. Kor. 2, 17; Rom. 1, 9.

2) Rom. 10, 14 f.: *Πῶς ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος, πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν;* man beachte die Ausdrücke *κήρυγμα* und *ἀποστολή*. Vgl. Rom. 1, 5: *ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως*: das Apostelamt, um den Gehorsam des Glaubens herbeizuführen.

3) II. Kor. 10, 6 f.: *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ.*

4) Rom. 6, 17: *ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.* (Vgl. Kol. 2, 7: *βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε.*) Man beachte hier die Ausdrücke *παράδοσις* und *διδαχή*. Zu I. Kor. 15, 1—8 bemerkt

Sünde waret, von Herzen gehorsam wurdet dem Musterbild der Lehre, in dem man euch unterwiesen hat." Die Römer haben das Evangelium nicht von Paulus erhalten, aber nichtsdestoweniger ist Paulus sicher, dass das Evangelium, das sie empfangen haben, mit seiner Predigt übereinstimmt.

Das Evangelium, als Ganzes genommen, ist die Predigt von der Person Christi und seinen Worten: „Der Glaube kommt vom Hören, was man aber hört, ist das Wort Christi." [1]) Paulus weiss nichts anderes als das „Zeugnis Gottes", d. h. Jesus Christus und diesen als Gekreuzigten [2]). Der Gegenstand des Glaubens ist ebenso bestimmt wie die göttliche Autorität, auf der er ruht, und die apostolische Autorität, welche ihn verkündet.

* * *

Zur Annahme des Evangeliums genügt nicht die blosse persönliche Zustimmung; die Annahme des Glaubens ist an eine Handlung geknüpft. Wenn Paulus zu den Heiden, die sich in Korinth bekehrten, sagt: Sünder seid ihr gewesen, aber „ihr seid gewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen unsers Herrn Jesu Christi und durch den Geist unseres Gottes" (I. Kor. 6, 11), so lässt das Wort „*ἀπελούσασθε*" an die Taufe im Namen Jesu und die damit verbundene Geistausgiessung denken [3]). Man findet übrigens noch deutlichere Anzeichen hierfür. Paulus hat erfahren, dass

---

Prat (S. 82): „Die Stelle ist von grösstem Wert als Probe apostolischer Katechese. Wir können aus ihr schliessen 1. dass die Geschehnisse aus dem Leben Jesu in der Predigt des Apostels viel mehr Raum einnehmen als in seinen Briefen, 2. dass die erste apostolische Verkündigung bestimmt und sozusagen stereotyp war, um als unverlierbarer Besitz im Gedächtnis zu haften." Wir werden im folgenden die Wichtigkeit dieser Feststellung darlegen.

1) Rom. 10, 17: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ* (es ist *Χριστοῦ* und nicht *θεοῦ* zu lesen). Vgl. I. Petr. 1, 25: *τὸ ῥῆμα [τοῦ κυρίου] τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.*

2) I. Kor. 2, 1—2. Vgl. Jülicher, Einleitung S. 368.

3) Vgl. II. Kor. 1, 22. Es ist interessant, Hebr. 6, 1 f. zu vergleichen und die Reihenfolge der dort aufgezählten Akte zu betrachten: Zuerst die moralische Bekehrung, dann der Glaube an Gott, dann „die Lehre von den Taufen", die Auflegung der Hände, die Auferstehung der Toten und das ewige Gericht: Ueber den Sinn von V. 2 vgl. Westcott, Hebrews, (1892) S. 145.

die Gemeinde von Korinth durch Streitigkeiten gespalten ist, indem die einen sich auf Paulus berufen, die andern auf Apollos, wieder andere auf Kephas oder Christus. Was sollen diese Parteiungen? „Ist Christus geteilt? Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden? Oder seid ihr im Namen des Paulus getauft worden? Ich danke Gott, dass ich keinen von euch getauft habe, ausser Krispus und Gaius, damit keiner sage, dass ihr in meinem Namen getauft seid.“ [1]) Die Taufe ist keine symbolische Waschung oder gesetzliche Reinigung, sie macht den Gläubigen für immer zu einem neuen Wesen: „Ihr alle, die ihr in Christo getauft seid, habt Christus angezogen; da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Knecht noch Freier, da ist weder Mann noch Weib, denn ihr alle seid eins in Christo.“ [2])

Wie die Judengemeinden sich am Sabbat zu den religiösen Uebungen in den Synagogen zusammenfanden, so vereinigen sich auch die christlichen Gemeinden [3]). Ein Tag der Woche ist für diese Zusammenkünfte bestimmt (1. Kor. 16, 2). Wahrscheinlich ein und dieselbe Versammlung ist zur Feier der Eucharistie, zur Segnung des Kelches und zum Brotbrechen bestimmt (I. Kor. 10, 16). Man sagte „sich zum Essen versammeln“ und meinte damit das Essen des Herrnmahles [4]). Diese gemeinsame Feier der Eucharistie ist der Mittelpunkt des neuen religiösen Lebens. Sie ist der sichtbare Ausdruck seiner Einheit, die Gemeinschaft des Leibes Christi, die Gemeinschaft des Blutes Christi: „Weil ein Brot, sind wir viele ein Leib, denn wir alle nehmen teil an demselben Brote.“ [5])

Mit diesem gemeinsamen Kult verbindet sich die gleiche Verfassung der Seelen. Wir haben schon gesehen, dass die Charismen, von anderen Gesichtspunkten abgesehen, nach dem Nutzen und der Erbauung beurteilt werden, die sie der Gemeinde schaffen. Den Gläubigen wohnt ein bisher nicht gekanntes Bewusstsein der Zusammengehörigkeit inne, das sie

1) I. Kor. 1, 13—15; Vgl. I. Kor. 4, 1.
2) Gal. 3, 27 ff. Vgl. I. Kor. 12, 13.
3) Ueber den Ursprung des Sonntags vgl. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche (Leipzig 1894) S. 196 ff.
4) I. Kor. 11, 33 und 11, 20.
5) I. Kor. 10, 17. Vgl. von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden (Leipzig 1902) S. 20.

zugleich sich von der heidnischen Umgebung absondern heisst. Es treibt sie dazu, jeden auszustossen, der nicht treu den Verpflichtungen des christlichen Lebens nachkommt. Wenn man die Unzüchtigen oder die Götzendiener fliehen wollte, dann „müsstet ihr aus dieser Welt gehen", schreibt Paulus den Korinthern (I. Kor. 5, 10). Aber mit dem muss man die Gemeinschaft abbrechen, der den christlichen Namen trägt und der „ein Unzüchtiger oder Geiziger oder Götzendiener oder Lästerer oder Trunkenbold oder Räuber ist; mit einem solchen Menschen soll man nicht einmal essen". Denn um die, so da nicht Christen sind, braucht man sich nicht zu kümmern: „Denn was geht es mich an, über die zu richten, die draussen sind? Richtet nicht ihr über die, die drinnen sind? Denn Gott wird die richten, die draussen sind. Schafft die Bösen weg aus eurer Mitte!"[1])

Die Gläubigen bilden eine geschlossene Gesellschaft, sie leben unter sich in beständiger Fühlung nach Art einer Familie. Deshalb kann Paulus an die Christen in Korinth schreiben: „Ich fürchte unter euch Hader, Eifersucht, Zorn, Zwietracht, Verleumdung, Ohrenbläsereien, Aufgeblasenheit und Auflehnung zu finden" (II. Kor. 12, 20). Wenn sie weltliche Rechtshändel haben, so sollen sie — Paulus bittet sie inständig darum — diese in Freundschaft unter sich erledigen, ohne zur heidnischen Obrigkeit zu gehen (I. Kor. 6, 1—6). Das Leben der Gläubigen steht unter gegenseitiger Beobachtung und gegenseitiger Vormundschaft. Sie beobachten sich sogar bezüglich der Nahrung, möchte man sagen; denn sogar was diese Einzelheiten des häuslichen Lebens betrifft, müssen sie sich davor hüten, Aergernis zu geben. „Wenn dein Bruder um einer Speise willen betrübt wird, wandelst du schon nicht mehr nach der Liebe. Unser Gutes werde nicht gelästert .... Lasset uns dem nachtrachten, was dem Frieden dient und der gegenseitigen Erbauung. Zerstöre nicht das Werk Gottes um einer Speise

1) I. Kor. 5, 11—13. Vgl. II. Thess. 3, 6. Paulus gebietet, sich von jedem Bruder zurückzuziehen, der unordentlich (*ἀτάκτως*) lebt und nicht „nach der Ueberlieferung, die sie von uns empfangen haben" (*μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν*). Die *παραδοσις*, die sie von Paulus empfangen haben, ist Gesetz für alle Thessalonicher: „Wenn aber einer unserem Wort in diesem Brief nicht gehorcht, den merket, und mit dem habet keine Gemeinschaft, damit er beschämt werde" (II. Thess. 3, 14).

willen“ (Rom. 14, 15—20). Sie beobachten sich und mahnen sich auch: „Meine Brüder,“ schreibt Paulus den Römern (15, 14), „ich bin nun zwar dessen gewiss von euch, dass ihr imstande seid, einander zu ermahnen (*νουθετεῖν*).“ Die brüderliche Zurechtweisung müsste zur Anarchie führen, wenn nicht eine Autorität da wäre, um sie zu regeln. Und diese Autorität ist vorhanden, selbst wenn wir von dem Apostel absehen: „Wir bitten euch, Brüder, dass ihr die anerkennet, die unter euch arbeiten und euch im Herrn vorstehen und euch ermahnen; achtet sie mit grösserer Liebe um ihrer Aufgabe willen.“ [1])

In den Judengemeinden wurde die Versammlung der Juden „*συναγωγή*“ genannt. Das Wort erweiterte dann seine Bedeutung, so dass man mit demselben die Einzelgemeinde, schliesslich das Gebäude bezeichnete, wo sie sich versammelte [2]). Die Christen verfügten nicht über eigene Gebäude für ihre religiösen Zusammenkünfte, sie vereinigten sich, wo sie konnten, bei diesem oder jenem aus ihrer Mitte, der hierfür einen hinreichend grossen Saal besass. Das Wort *προσευχή* zur Bezeichnung des Kultortes gehört nicht ihrem Sprachgebrauch an, noch weniger das Wort *συναγωγή*. Sie gaben vielmehr ihren Zusammenkünften den Namen *ἐκκλησία*. Dieses Wort findet sich ebenso im Sprachgebrauch der Septuaginta — hier wird es synonym mit *συναγωγή* gebraucht, wie es dem klassischen Griechisch angehört — hier bedeutet es die regierende Volksversammlung der freien Bürger einer Stadt. Eine Volksversammlung wie die des Volkes zu Ephesus im Theater ist eine *ἐκκλησία*: wir würden meeting oder convocation sagen [3]). In diesem meeting findet die Einheit ihren Ausdruck. „Wenn ihr nun an einem Ort zusammenkommt“, nämlich zur Feier der Eucharistie sagt Paulus [4]). Und in demselben Sinne: „Wenn sich die ganze Gemeinde an demselben Ort versammelt . . .“ [5]) An

1) I. Thess. 5, 12 f.: *ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προισταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς.* Vgl. II. Thess. 3, 14 f.

2) Schürer a. a. O. II⁴, 503 f.

3) Act. Ap. 19, 32, 39, 41, Dittenberger, Sylloge III, S. 140 und 147, Index unter dem Wort *ἐκκλησία*. Glotz im Artikel „Ekklesia“ bei Daremberg-Saglio, Dictionnaire. Vgl. auch Sohm, Kirchenrecht. S. 16 ff.

4) I. Kor. 11, 20: *συνερχομένων ὑμῶν εἰς τὸ αὐτὸ . . . .*

5) I. Kor. 14, 23: *ἐὰν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ . . .* Die Kirche ist also zunächst etwas Konkretes, Lokalisiertes, keine himmlische

manchen Stellen bezeichnet Paulus mit dem Wort ἐκκλησία die Versammlung der Gläubigen. Der Prophet, der weissagt, erbaut die anwesenden Gläubigen, die Ekklesia (I. Kor. 14, 4). Der Christ, der in unverständlichen Sprachen redet, gilt nicht soviel wie der Apostel, der nur fünf Worte zu den anwesenden Gläubigen, der Ekklesia, redet (14, 19). Wenn sich die ganze Gemeinde an einem Ort versammelt und alle Gläubigen in Sprachen redeten, so würde ein Ungläubiger, der hereinträte, alle für von Sinnen halten (14, 23). Die Frauen müssen schweigen in den Versammlungen der Gläubigen, der Ekklesia (14, 34). Denn es ist unpassend, dass eine Frau in einer solchen Versammluug, der Ekklesia, redet (14, 35).

Das Wort ἐκκλησία gewinnt dann eine weitere Bedeutung und bezeichnet nicht bloss die augenblicklich stattfindende Versammlung, sondern auch die Zusammenkunft, insofern sie regelmässig abgehalten wird. Von Ephesus aus schreibt Paulus den Korinthern: „Aquilas und Priscilla grüssen euch vielmal im Herrn mit der Ekklesia in ihrem Hause“ (I. Kor. 16, 19). Ebenso im Römerbrief: „Grüsset Priscilla und Aquilas ... und auch die Ekklesia in ihrem Hause“ (Rom. 16, 5)[1]).

Eine neue Weiterbildung zeigt der Begriff ἐκκλησία, indem er die Gesamtzahl der Gläubigen einer Stadt bezeichnet. So ist er in den Adressen der paulinischen Briefe zu fassen. „Paulus ... an die Ekklesia der Thessalonicher in Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus“ (I. Thess. 1, 1). „Paulus ... der Ekklesia der Thessalonicher in Gott unserm Vater und im Herrn Jesus Christus“ (II. Thess. 1, 1). „Paulus ... der Ekklesia Gottes zu Korinth“ (I. Kor. 1, 1). „Paulus ... an die Ekklesia Gottes zu Korinth sowie an alle Heiligen in ganz Achaja“ (II. Kor. 1, 1). Paulus spricht nicht von der Ekklesia in Achaja. Da die Ekklesia eine Einzelgemeinde ist, so spricht Paulus von Ekklesien im Plural, um mehrere selb-

und transzendente Grösse. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 342 f. gibt zu, dass der Ausdruck ἐκκλησία nicht eine Schöpfung Pauli ist, sondern der palästinensischen Gemeinden: Paulus fand ihn schon im Gebrauch. Die Christen lateinischer Zunge übernahmen ihn, ohne den Versuch zu machen, ihn zu übersetzen. Deissmann S. 79 f.

1) Vgl. Acta S. Justini martyris, cap. 2: „Quaesivit praefectus, quem in locum Christiani convenirent. Cui respondit Iustinus, eo unumquemque convenire quo vellet et posset. An, inquit, existimas omnes nos in eumdem locum convenire solitos? Minime res ita se habet.“

ständige Gemeinden zu bezeichnen. Keinesfalls aber spricht er von Ekklesien zu Korinth oder Thessalonich. Der Galaterbrief aber ist an die „Ekklesien von Galatien“ (Gal. 1, 2) adressiert. Ebenda ist die Rede von den „Ekklesien in Judäa, die in Christo sind“ (Gal. 1, 22). In den beiden Korintherbriefen wird gesprochen von den „Ekklesien Galatiens“ (I. Kor. 16, 1), den „Ekklesien Asiens“ (ebenda V. 19), den „Ekklesien Mazedoniens“ (II. Kor. 8, 2). In demselben Sinn spricht Paulus von „Ekklesien“ im Plural, ohne Bezeichnung der Provinzen. Er schreibt den Korinthern: „Was ist es, worin ihr den anderen Ekklesien nachsteht?“ (II. Kor. 12, 13). „Soll ich erinnern an den täglichen Andrang zu mir, die Sorge für die Ekklesien?“ (11, 28). Er schreibt den Römern: „Grüsset Priscilla und Aquilas ... denen ich nicht allein Dank sage, sondern auch allen Ekklesien der Heiden“ (Rom. 16, 3—4). „Alle Ekklesien Christi grüssen euch“ (Rom. 16, 16).

Man darf keinen andern Sinn suchen in dem Ausdruck „Ekklesia Gottes“, den Paulus an andern Stellen gebraucht. „Brüder“, so schreibt er den Thessalonichern (I. Thess. 2, 14), „ihr seid Nachahmer der Ekklesien Gottes geworden, die in Judäa sind in Christus Jesus, da auch ihr dasselbe von euren Landsleuten erlitten habt, wie sie von den Juden.“ Und wiederum an die Thessalonicher (II. Thess. 1, 4): „Wir rühmen uns eurer bei den Ekklesien Gottes.“ Den Korinthern schreibt er (I. Kor. 11, 16): „Wenn aber jemand meint, streiten zu dürfen, eine solche Gewohnheit haben wir nicht, und auch nicht die Ekklesien Gottes.“ Der Ausdruck sagt dasselbe wie das blosse Wort Ekklesia. Darum schreibt Paulus in der Aufschrift des ersten Korintherbriefes (I. Kor. 1, 1): „An die Ekklesia Gottes zu Korinth.“ Durch diese Beifügung erhält der Ausdruck — abgesehen davon, dass in ihm die Angehörigkeit Gott gegenüber ausgedrückt ist — etwas Adliges und Heiliges, was an den häufigen Gebrauch des göttlichen Namens im Hebräischen erinnert, wo man etwas als Gott gehörig bezeichnet, wenn es hervorragend in seiner Art ist.

Soweit wir es bisher betrachtet, hat das Wort Ekklesia einen rein lokalen und empirischen Sinn; wir können auch feststellen, dass dieser Sinn der ursprüngliche oder wenigstens in erster Linie abgeleitete ist, im Gegensatz zu der Meinung, die in dem Wort Ekklesia vor allem eine Ehrenbezeichnung,

sozusagen eine rednerische Floskel sehen möchte, welche die erste christliche Generation wählte, nicht um die Ortsgemeinde, sondern die Gesamtzahl der Gläubigen, die über die Erde zerstreut sind, also die unsichtbare Ekklesia, zu bezeichnen. Wir meinen, dass der christliche Sprachgebrauch eher vom Konkreten zum Abstrakten fortgeschritten ist, und dass der Begriff Ekklesia, anfänglich wie das Wort Synagoge, eine örtliche empirische Grösse bezeichnete und dann erst eine Umbildung zur Kennzeichnung einer andern empirischen Grösse, einer andern Einheit, erfuhr, die der Glaube mit vollem Bewusstsein erfasste. Die grossen paulinischen Briefe kennen auch diese andere Bedeutung des Wortes Ekklesia.

Paulus schreibt den Galatern: „Ihr habt von meinem ehemaligen Wandel im Judentum gehört, dass ich die Ekklesia Gottes über die Massen verfolgte und sie bekämpfte“ (Gal. 1, 13). Den Korinthern: „Ich bin nicht würdig, Apostel zu heissen, da ich die Ekklesia Gottes verfolgte“ (I. Kor. 15, 9). Wenn Paulus so spricht, so denkt er nicht an eine Ortsgemeinde, etwa an die zu Jerusalem oder Damaskus, sondern an die Ekklesia in abstraktem Sinn, an das, was man später den „christlichen Namen“ nannte. Indes ist für Paulus diese Abstraktion eine lebensvolle Realität, die sein Glaube ihm so lebendig zeigt wie Israel oder die heidnische Welt. Er schreibt den Korinthern: „Seid ohne Anstoss für Juden und Heiden und die Ekklesia Gottes“ (I. Kor. 10, 32). Die Ekklesia Gottes ist das neue Volk Gottes, das da in Christus erschaffen ist: „Die Beschneidung gilt nichts, und nichts die Vorhaut, sondern ein neues Geschöpf. Und Friede und Barmherzigkeit sei über allen, die dieser Richtschnur folgen, und über Israel Gottes“ [1]), im Gegensatz zu dem fleischlichen Israel.

Hier finden wir den Einheitspunkt und den Grund dieser den Erdkreis umspannenden Einheit bezeichnet, nämlich die

1) Gal. 6, 16. Das Wort *κανών* erscheint hier zum erstenmal im christlichen Sprachgebrauch, es wird in der Septuaginta (Judith 13, 6 und Job 38, 5) im Sinn von Rohr, dann von Richtscheit oder Mass gebraucht. Das ist die klassische Bedeutung. II. Kor. 10, 13 hat es noch die Bedeutung von Mass. Gal. 6, 16 bedeutet es massgebende Satzung, und wir kommen so zu dem Sinn, den der christliche Sprachgebrauch festhielt. Vgl. Th. Zahn, Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Leipzig 1901) S. 1—7.

Rechtfertigung, die sowohl dem einzelnen wie der Gesamtheit zuteil wird: durch die Taufe sind wir auf denselben Baum gepfropft[1]). Darum sind „wir viele ein einziger Leib in Christus, einzeln aber einer des andern Glieder[2])". Wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, und wie alle Glieder dieses Leibes trotz ihrer Zahl nur einen Leib bilden, so ist es mit Christus: denn wir alle sind getauft worden in einem Geist, um einen Leib zu bilden, seien wir Juden oder Heiden, Knechte oder Freie, und alle sind wir getränkt mit einem Geiste. . . . Ihr seid der Leib Christi und seine Glieder[3]). Freilich ist die Ortsgemeinde der Leib Christi, aber alle Gemeinden sind nicht ebenso viele Leiber Christi; denn Christus ist einer und ungeteilt, darum sind alle Gemeinden auf dem Erdenrund auf Christus gepfropft und eins in seiner Einheit.

* * *

Harnack hat die Aufmerksamkeit auf die schon sehr früh vorhandene Vorstellung gelenkt, dass die Christen das Bewusstsein hatten, das dritte Geschlecht (tertium genus), ein neues und besonderes Volk zu sein[4]). Findet sich diese Vorstellung nicht schon in den grossen paulinischen Briefen? In den Augen Pauli wie jedes überzeugten Pharisäers ist die Menschheit in

---

1) Rom. 6, 5 *σύμφυτοι γεγόναμεν*. Paulus nimmt den Vergleich wieder auf und führt ihn weiter aus in dem Gleichnis von dem wilden Oelbaum, der auf den edlen Oelbaum gepfropft wird. Rom. 11, 17—24.

2) Rom. 12, 5: *οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη*. Vgl. I. Kor. 1, 9: *ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Gal. 3, 28: *πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*.

3) I. Kor. 12, 12 f.: *καθάπερ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός*. Es folgt nun das Gleichnis vom Leib und seinen Gliedern, das auf die Verteilung der Charismen angewendet wird, und Paulus schliesst mit der Bekräftigung (V. 27) *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους*.

4) Dieser Idee wird vor allem in dem *Κήρυγμα Πέτρου* (Clemens, Stromat. 6, 5, 41; von Dobschütz, Kerygma Petri, S. 21) Ausdruck gegeben: *τὰ γὰρ ἑλλήνων καὶ ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί*. Vgl. Aristides, Apolog. 2, ed. Geffcken (Leipzig 1907) S. 5 und 41 und Tertullian, Scorpiace 10; Ad. nat. 1, 8. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 232 zeigt, dass der Ausdruck tertium genus zuerst eine höhnische Beleidigung der Christen durch die Heiden war. Die Christen nahmen dann diese Bezeichnung an als Charakterisierung des neuen Volkes, das sie waren. Im Wort *γένος* lag für sie ein Hinweis auf die Ekklesia Gottes.

zwei Völker geteilt; die Juden und die Griechen; und zu den Griechen rechnet man die, welche bei letzteren Barbaren heissen. Paulus behauptet nun, dass es „keinen Unterschied mehr gibt zwischen Juden und Griechen, denn ein und derselbe ist der Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen", und wer ihn anruft, wird gerettet werden (Rom. 10, 12 f.). Das Privileg, das Israel durch seine Abstammung und das Gesetz zukam, erklärt er für abgeschafft: „der Glaube an die Wahrheit" und „die Heiligung des Geistes", welche durch die „Verkündigung des Evangeliums bewirkt wird" (II. Thess. 2, 13) begründen ein neues Volk, den „Samen Abrahams" [1]), in dem weder Jude noch Grieche ist, und der sich ebenso von Juden wie Griechen unterscheidet, ohne dass eine Verwechslung möglich wäre [2]). Damit ist ein Problem gegeben, das zum Aergernis gereichen musste, die Verwerfung der Juden [3]). So bilden die Christen, von den Juden getrennt, weil sie das Gesetz verwarfen, von den Griechen getrennt, weil sie deren Götter verabscheuen, eine Reihe von Diasporagemeinden, welche die Apostel Christi begründet haben, und die ein geistiger und sichtbarer Zusammenhang miteinander verbindet. Sie nehmen für ihre Diaspora den Namen „Ekklesia Gottes" in Anspruch, lange schon ehe sie den ihnen von Griechen gegebenen Namen „Christen" annehmen.

---

1) Gal. 3. 29.

2) Vgl. I. Kor. 10, 32: „Seid ohne Anstoss für Juden und Heiden und die Kirche Gottes."

3) Dieses Problem behandelt Paulus im Römerbrief, Kapitel 9—11. Vgl. Prat, p. 353—370.

Erster Exkurs.

Die Kirche im Evangelium. — Die Bedeutung von Matth. 16, 18—19.

Man gibt uns heut gern zu, dass der Begriff der Kirche — das Hauptstück des katholischen Glaubenssystems und tatsächlich der Katholizismus selbst — keimartig in den ersten Christengemeinden vorhanden ist. Wir hoffen auf den voranstehenden Blättern gezeigt zu haben, wie wohlbegründet nicht bloss diese, sondern auch eine weniger enge Auffassung ist. Aber wenn man uns auch diese historische Tatsächlichkeit zugibt, so hält man uns doch entgegen: „War es im Sinne des Stifters der christlichen Religion möglich, innerhalb der Synagoge und unter Beobachtung des väterlichen Gesetzes das Evangelium zu ergreifen und nach ihm zu leben, so konnte es wenigstens keine Unmöglichkeit sein, es innerhalb der katholischen Kirche festzuhalten.“[1]) Wenn man die Frage so stellt, so stellt man sie schlecht, denn der Katholizismus hat nichts mit Gesetz und Synagoge und Pharisäismus zu schaffen. Jesus konnte diese ganze Vergangenheit verwerfen, ohne im voraus die Kirche zu verwerfen, wofern nicht etwa das Evangelium ein unfassbares Etwas ist, wie gewisse Leute behaupten, die alles spiritualisieren möchten, oder eine grobsinnliche Eschatologie wie andere annehmen. Die Frage, die wir uns stellen, besteht also darin, festzustellen, ob der Begriff der Kirche zum Evangelium gehört, oder ob er ihm fremd ist.

Jesus predigte, so sagt man uns, die bevorstehende Ankunft des Gottesreiches; die Vorstellung, die er von diesem hatte, war also rein eschatologisch: wie hätte er da die Idee einer für die Dauer organisierten religiösen Gesellschaft haben sollen? Die Idee einer irdischen Gesellschaft, die weder das Reich Gottes noch das Volk Israel ist, und die an die Stelle beider treten soll, liegt ausserhalb des Gesichtskreises Jesu, der immer nur das Gottesreich predigte, und dass dessen

1) Harnack, Dogmengeschichte, Bd. I⁴, 340.

plötzliches Hereinbrechen nahe sei. Darum hat Jesus keine Anordnungen getroffen und nichts gesagt von einer irdischen Einrichtung, die bestimmt wäre, die alttestamentliche Heilsökonomie zu ersetzen. „Man konnte erst von der Kirche sprechen, als es eine Kirche gab, d. h. als das Judentum die apostolische Predigt verworfen hatte und die christlichen Gemeinden sich immer mehr und endgültig ausserhalb der religiösen Organisation Israels konstituieren mussten. . . . Die Kirche ist gekommen an Stelle des Gottesreiches, das man erwartete, und die Idee der Kirche trat durch die Macht der Tatsachen an die Stelle der Idee vom Gottesreich.“ [1])

In systematischem Zusammenhang hält uns eine Richtung der Kritik diese Auffassung der Lehre Christi entgegen, nach der es keinen Platz für den Begriff der Kirche gäbe. Aber dieses System ist sehr anfechtbar. Es muss nämlich bestritten werden, dass der Begriff des Gottesreiches ausschliesslich eschatologischer Art ist. Ich weiss wohl, dass, wenn man dies tut, man eine Art von Schuldogma angreift; wir vertrauen indes nichtsdestoweniger auf die Einsicht derer, die in dem Begriff des Evangeliums vom Gottesreich etwas anderes sehen als nur einen eschatologischen Begriff, und da wir ein ganzes Buch geschrieben haben, um diese Ansicht zu rechtfertigen, wird es wohl am Platze sein, die Diskussion hierüber nicht aufs neue zu eröffnen[2]).

Ferner ist der Begriff des Gottesreiches, wie er uns im Evangelium entgegentritt, verschieden vom Begriff der Kirche. Nach der Auffassung Jesu selbst und seiner eigenen Versicherung vermag die Predigt des Evangeliums vom Gottesreich nicht alle Menschen zu gewinnen, an die sie sich richtet; es gibt Menschen, die sie aus Unglauben zurückweisen; es gibt andere, die derselben nicht wert sind; es gibt Hunde, denen man das Heilige nicht geben darf, Säue, denen man nicht Perlen vorwerfen darf, „eure Perlen, damit sie nicht etwa mit ihren Füssen sie zertreten und sich umwenden und euch zerreissen“ (Matth. 7, 6). Es gibt Häuser und Städte, wo die

1) A. Loisy, Les Evangiles Synoptiques, t II, p. 9.

2) P. Batiffol, L'enseignement de Jésus. Den rein eschatologischen Grundcharakter der Reichspredigt Jesu vertritt in Deutschland vor allem Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, Göttingen 1892, 2. Aufl. 1900.

Jünger den Staub von ihren Füssen schütteln müssen, weil diese Häuser und Städte sie nicht aufnehmen (Mark. 6, 11). Es gibt Hörer, welche die Botschaft Jesu vernehmen, und solche, die sie nicht vernehmen: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen, denen aber, die draussen sind, wird alles in Gleichnissen geboten" (Mark. 4, 11). Schon in dieser Welt werden die unterschieden, welche das Reich Gottes erkennen, und die, welche draussen sind.

Die, welche das Reich Gottes erkennen, ist die kleine Schar, die anfänglich um Jesus sich sammelt. Jesus sieht in den Seinen eine Herde, von der er der Hirte ist; wie klein ist doch diese Herde! „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Luk. 12, 32). Das Bild von der Herde erinnert an das andere Bild von den Küchlein, die eine Henne unter ihren Flügeln sammelt (Luk. 13, 34). Es gibt wohl kein Bild, das besser zur Art der Parabeln Jesu passte und mehr den Stempel der Echtheit an sich trüge. Jesus sagt vorher, dass sein Leiden seinen Jüngern zum Anstoss gereichen wird, dass dann die Schäflein der Herde, deren Hirt er ist, sich zerstreuen werden: „Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen", sagt er, indem er sich auf ein Wort des Propheten Zacharias bezieht. Die Herde ist etwas vom Gottesreich Verschiedenes.

In dieser Herde haben wir offenbar, so scheint es, den Anfang der Kirche. Das Evangelium war nicht ein Geist ohne Körper; seine ersten Anhänger waren Menschen von Fleisch und Blut und bildeten eine Gruppe. Und wenn man einem katholischen Historiker gegenüber den Argwohn haben könnte, dass er geneigt sein möchte, zu früh die Ansätze einer Lehre von der Kirche zu finden, so könnte man mit demselben Recht einem protestantischen Historiker wie Harnack das Bestreben vorwerfen, den Augenblick, wo jene Ansätze sich bemerkbar machen, möglichst hinauszuschieben. Doch Harnack gibt selbst zu, dass die erste christliche Gemeinde, die sich in Jerusalem bildete, eine „Brudergemeinde" war, „Stätte und Form für die gemeinsame Gottesverehrung", aber sie sei doch nur eine „geheimnisvolle Abschattung der himmlischen Kirche" [1]) gewesen.

1) Das Wesen des Christentums, Leipzig 1908, S. 132 f.

Warum soll denn nun das Bestehen dieser Brudergemeinde und dieser gemeinschaftlichen Gottesverehrung von der Idee der Kirche getrennt werden? Kein anderer Grund ist dafür ersichtlich als das Bestreben, um jeden Preis an dem protestantischen Dogma von der Unsichtbarkeit der Kirche festzuhalten. Uebrigens deutet derselbe Historiker auf die Bildung einer Gemeinde hin, wenn er schreibt[1]): „Aus dem engern Jüngerkreis, aus der Gemeinschaft jener Zwölf, die Jesus um sich gesammelt hatte, bildete sich eine Gemeinde.“ Warum aber soll diese organisierte sichtbare Gemeinde von der Gruppe der Zwölf getrennt werden, zumal da es unzweifelhaft ist, dass die Zwölf den Mittelpunkt bildeten, um den sich die Gemeinde gruppiert? Man wendet ein, dass Jesus lediglich der Lehrer war, und die Jünger die Schüler, und dass Jesus nicht die Gruppe der Zwölf als einen „gottesdienstlichen Verein“ stiftete. Doch das ist nur ein Spiel mit Worten, denn in Wirklichkeit sind die Zwölf, die Jünger des Herrn sind, wohl von den andern Jüngern unterschieden, und die Zwölf sind schon ein „Verein“. Daher scharen sich auch, als der Herr aus ihrer Mitte entschwunden ist, sofort alle Jünger um sie als den Mittelpunkt ohne jegliches Zögern und ohne alle Schwierigkeit. Diese Tatsache ist, wie Harnack anerkennt, „für die ganze Folgezeit grundlegend geworden“. Aber lag diese Tatsache nicht schon eher vor?

Loisy hat hier die tatsächlichen Verhältnisse klarer erkannt. Die „Gemeinde“ in ihren Anfängen ist mit den Zwölf und den treuen Jüngern zu identifizieren. Sie war nicht zahlreich, aber man mag die Zahl ihrer Mitglieder beschränken so viel man will, es bleibt doch eine gewisse Zahl, die sich deutlich von der umgebenden Welt abhebt. Es ist eine „scharf umgrenzte, deutlich erkennbare, auch gut zentralisierte und bei vollster Brüderlichkeit sogar hierarchisch gegliederte Gruppe. Jesus ist ihr Mittelpunkt und Haupt, die unbestrittene Autorität. Die Jünger umgeben ihn nicht wie ein wirrer Haufe, sondern der Erlöser hat zwölf unter ihnen ausgezeichnet, und sie selbst unmittelbar und tatsächlich an seinem Amt teilnehmen lassen; aber selbst unter den Zwölfen war einer der erste nicht kraft der Priorität seiner Bekehrung

1) A. a. O. S. 96. Vgl. Mission und Ausbreitung I, 32.

oder kraft seines Feuereifers, sondern infolge einer bestimmten Anordnung des Meisters, welche hingenommen wurde. . . . . Derart war die Sachlage, scheinbar durch die Wechselfälle der galiläischen Lehrtätigkeit geschaffen, in Wirklichkeit aber geraume Zeit vor dem Leiden als feststehende und von Jesus bestätigte Tatsache hervortretend. . . . Die Kirche entstand und erhielt sich durch die Entwicklung einer Organisation, deren Entwürfe im Evangelium vorgezeichnet waren."[1])

Harnack trennt Evangelium und Kirche. Loisy fügt nun freilich wieder die Kirche in das Evangelium hinein, aber er verbindet die Erscheinung der Kirche mit der Idee vom Endreich. „Jesus", so schreibt er, „sorgte für die Ausbreitung des Evangeliums in der Gegenwart". Aber er fährt fort: „und damit bereitete er das künftige Reich vor. Weder seine Umgebung noch das Reich waren unsichtbare und unfühlbare Wirklichkeiten, eine Seelengemeinde; es war eine Gemeinde von Menschen, die das Evangelium in sich trug, und aus der das Reich werden sollte". Loisy nimmt an, dass das katastrophale Nahen des Reiches unmittelbar bevorstehe, und sieht infolgedessen in der Jüngergruppe, die Jesus um sich gesammelt hat, eine „Inauguration des Reiches", das sich bald in seiner ganzen Herrlichkeit offenbaren soll. Es ist eine tragische Illusion des Propheten von Galiläa. Das verkündete Reich ist nicht gekommen, aber der Kreis der Jünger, dem es verkündet war, und die es lange erwarteten, hatte gerade dieser Erwartung wegen Bestand, und das wurde die Kirche. — Wir können nicht zustimmen, dass das von Jesus gepredigte Gottesreich schon in nächster Zukunft in apokalyptischen Formen realisiert werden sollte; unsere Ansicht geht dahin, dass der komplizierte Begriff des Reiches vor allem das geistige Kommen in das Innere des Menschen in sich schliesst und erst in weiterem dessen glorreiche Ankunft. Und wir verbinden den Begriff der Kirche mit dem der Ankunft im Menschenherzen, ohne doch beides zu vermengen. „Fürchte dich nicht du kleine Herde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben." Angesichts dieses Wortes wird es niemand einfallen, zu behaupten,

1) L'Evangile et l'Eglise (Paris 1902) p. 90 f. Die obige Uebersetzung ist nach der autorisierten Uebersetzung von Joh. Grière-Becker, Evangelium und Kirche, Mainz 1904 S. 99 f. wiedergegeben.

Herde und Reich wären ein und dasselbe. Der treuen Herde ist das Reich des Vaters im Himmel verheissen. Schon in dieser Welt besteht die treue Herde aus den Seelen, die den kostbaren Edelstein des Reiches der Innerlichkeit besitzen; und schon in dieser Welt ist diese Herde auch eine sichtbare Gemeinschaft, doch ohne dass man mit Sicherheit behaupten könnte, dass eine Uebereinstimmung bestehe zwischen der Zahl derer, die man sieht, und der Zahl derer, die der Rechtfertigung vor Gott teilhaftig werden. — —

Wenn man diese Hypothese der Kritik widerlegt hat, nach der Jesus das Weltende nahe glaubte, so wird der neue Einwand gemacht, dass Jesus nicht die Kirche vorhersehen konnte, weil er überhaupt nichts Zukünftiges in dieser Welt vorhersah. Wir wollen sehen, inwieweit diese Behauptung der Korrekturen bedarf, die sich aus den blossen Tatsachen ergeben.

Zuzugeben ist, dass die Bekehrung wie das Heil eine persönliche Angelegenheit des einzelnen ist; aber dass alle aushielten, schlingt ein Band der Gemeinsamkeit um sie. „Folge mir nach!“ [1]) Wie oft hat Jesus nicht dieses Wort wiederholt, an wie viele seiner Jünger hat er es nicht gerichtet! Man gibt es wohl zu, dass die Jünger Jesu nachfolgten, aber man will darin kein Band der Gemeinschaft sehen, sondern nur Anhänglichkeit an die Person des Meisters. Aber warum hatte dann dieses Band der Gemeinsamkeit Bestand, auch als der Meister entschwunden war?

Dass der Herr an ein dauerndes geistiges und doch sichtbares Band dachte, das seine Jünger einen sollte, nachdem er zum Vater zurückgekehrt, ergibt sich klar aus einigen Stellen des Evangeliums; man würde nicht überrascht sein, wenn diese ernstlich bestritten würden. Wir weisen z. B. hin auf die Stelle im vierten Evangelium, wo der Herr seinen Jüngern befiehlt, einander zu dienen, nach dem Beispiel, das er ihnen durch die Fusswaschung gegeben hat (Joh. 13, 14—16; 34—35). Es sei ferner erinnert an das Gleichnis vom Weinstock und den Reben, eine Analogie, wie auch der Herr mit seinen Jüngern in lebendiger Verbindung steht (15, 5—7), an die Parabel vom guten Hirten (10, 14—16); an das Gebet nach

1) Matth. 8, 22; 16, 24; 19, 21; Mark. 2, 14; 10, 21; Luk. 5, 27; Joh. 12, 26; 21, 22. Vgl. Matth. 8, 19; 19, 28; Luk. 9, 57, 61 usw.

dem Abendmahl, wo der Herr vor allem bittet, dass seine Jünger eins seien (17, 6—26). Wir wissen es wohl, dass die historische Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums angefochten wird. Sollten wir aber trotzdem nicht wenigstens auf die Analogie hinweisen dürfen, die zwischen den eben angeführten Stellen und der Lehre von der Kirche in den grossen paulinischen Briefen besteht. Man gibt es zu, dass der Anklänge an die Synoptiker im vierten Evangelium viele vorhanden sind; aber warum berücksichtigt man denn nicht das Wort, das von Jesus berichtet wird: Simon, Sohn des Johannes, ... weide meine Lämmer .... weide meine Schafe (Joh. 21, 15—17). Loisy hat zu dieser Stelle die Bemerkung gemacht, dass die Anrede mit dem vollen Namen des Apostels, „Simon, Sohn des Johannes", die Feierlichkeit der Szene zeigt und an die Anrede „Selig bist du, Sohn des Jonas" im Matthäusevangelium (16, 17) erinnert. Er bemerkt auch, dass diese Stelle nach Form und Inhalt parallel ist dem „Du bist Petrus" bei Matthäus (16, 18) und dem „Stärke deine Brüder" bei Lukas (22, 32). Das ist, so schreibt er, der dreifache Widerhall ein und derselben Tradition, der gleich treu bezüglich des Kernes der Sache ist [1]). Diese Unterscheidung zwischen Kern und Nebensächlichem scheint hier wenig gerechtfertigt. Angenommen aber, sie wäre es, so hätten wir eine neue Bezeugung einer synoptischen Tradition, welche die Vorstellung von der Herde kennt, die vom Hirten geführt wird. Und wir haben gesehen, dass darin der Begriff der Kirche liegt samt dem Primat des Petrus. — —

Früher als das Johannesevangelium sind die Synoptiker, also auch das Matthäusevangelium, anzusetzen. Ich glaube, dass letzteres kurz vor dem Jahre 70 verfasst ist. Doch, wie dem auch sein mag, jedenfalls behalten die Beobachtungen der Kritiker bezüglich dieses Evangeliums ihren Wert, wenn

---

1) A. Loisy, Le quatrième Evangile (Paris 1903) p. 941. Loisy hält das 21. Kapitel nicht für echt; er sieht in ihm einen Nachtrag, dessen Stil geschickt dem des vierten Evangeliums nachgeahmt ist, und dessen unbekannter Verfasser „mit der römischen Tradition und dem in der römischen Kirche vorhandenen Bewusstsein vom Primat Roms" rechnen musste (S. 943). Vgl. die Zurückweisung dieser Hypothese durch Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 5—6 (Freiburg 1906) S. 351 f. Calmes, Evangile selon saint Jean (Paris 1904), p. 466—473.

sie auch eine so frühe Datierung desselben ablehnen. So schreibt Harnack: „Der Horizont des Matthäus ist Palästina, und dieses Evangelium ist das Werk der gesetzesfreien heidenfreundlichen palästinensischen Kirche .... Am wahrscheinlichsten ist es, das Werk dem hellenistischen Teile der Urgemeinde, also den Kreisen zuzuweisen, die sich in und neben der Urgemeinde aus den Act. 6 geschilderten Diasporajuden, die in Jerusalem lebten, entwickelt haben .... Dass das Matthäusevangelium die beiden anderen Evangelien schnell in den Heidenkirchen in den Hintergrund gedrängt hat, ist eine bekannte Tatsache." Harnack sucht nach den Gründen für diesen Erfolg, er findet sie darin, dass Matthäus eine ausgezeichnete Apologie gegen die Juden ist, dass er „für die Lehre Jesu ein selbständiges Interesse" hat, und schliesslich dass „er lehrt, er beweist, und ihm steht dabei die Gemeinde im Vordergrund". Das ist tatsächlich ein charakteristischer Zug bei Matthäus, und Harnack kennzeichnet ihn treffend, wenn er bemerkt, das Matthäusevangelium sei unpersönlich, es sei „als Gemeindebuch" kompiliert und sei in mancher Hinsicht „das erste liturgische Buch der christlichen Kirche, zunächst der palästinensischen"[1]). So gehört nach dem Urteil Harnacks das Matthäusevangelium zur Urgemeinde von Jerusalem, deren Gemeindebuch es ist.

Diesen Beobachtungen fügt Jülicher, der das Evangelium um das Jahr 100 ansetzt, seinerseits noch interessantere bei; denn unserer Meinung nach behalten sie ihren Wert auch unabhängig von der Datierung, die zweifelhaft ist. Jülicher schreibt vom Verfasser unseres Evangeliums: „Er hat ein katholisches Evangelium geschrieben, und seine echt katholische Stimmung hat ihm auch den ersten Platz unter den Evangelien erobert." Er ist es ja in der Tat, der Christus die Worte sprechen lässt: „Taufet sie .... und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe." „Für Matth. besteht die Gemeinde, die Kirche als höchste disziplinare Instanz, als Verwalterin aller himmlischen Heilsgüter, es wird schon festgestellt, wer in ihr zu regieren, wer Gesetze zu geben hat; in seinen Grundzügen ist der alte Katholizismus fertig."[2]) Diese

1) A. Harnack, Lukas der Arzt (Leipzig 1906) S. 118—120.
2) Jülicher, Einleitung $^{5-6}$, S. 265.

Darlegungen sind in der Tat sehr lehrreich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass ein so katholisches Evangelium das Gemeindebuch des hellenistischen Teils der Urgemeinde zu Jerusalem war.

Diesen Darlegungen verleiht Jülicher noch mehr Nachdruck, wenn er weiter schreibt: „Nicht den Standpunkt des Paulus, nicht den des Petrus, nicht den des Jakobus vertritt es, sondern den der Kirche, deren Bau bloss er in 16, 18 triumphierend ankündigt . . . .“ Dieses Evangelium hat einen ungeheuren Einfluss auf die Kirche ausgeübt, weil es das Werk aus einer Zeit ist, „wo die Grenzmauern zwischen den Brüdern in Judäa und denen draussen für immer gefallen waren, und weil es von einem Manne stammt, der, ein Schriftgelehrter nach dem Matth. 13, 52 gezeichneten Muster, den Geist der werdenden Grosskirche in sich trug, und der ohne Parteiinteresse ein katholisches Evangelium d. h. ein für alle Gläubigen bestimmtes und passendes zu schreiben wusste“[1]).

Diese Beobachtungen mussten wir anführen, um einmal mit Harnack den jüdischen Charakter des Matthäusevangeliums aufzuzeigen, und um dann mit Jülicher seinen katholischen Charakter zu erweisen. Sie zeigen auch, dass eine Stelle, wie die von der Erbauung der Kirche, ganz und gar der Grundtendenz des Matthäusevangeliums entspricht.

Angeführt sei noch, was Wellhausen sagt: „Als bezeichnend für Matthäus pflegt man mit vollem Recht sein Interesse für die ἐκκλησία zu betrachten, die nur bei ihm an zwei Stellen in das Evangelium hineinragt. In der Tat handelt er von ihr nicht bloss da, wo er sie mit dem eigentlichen Namen nennt, sondern der Sache nach auch in all seinen Parabeln vom Himmelreich. Sie ist dessen irdisches Seminarium. Sie umfasst, echt katholisch, würdige und unwürdige Mitglieder; die Scheidung zwischen ihnen soll Gott überlassen bleiben und erst beim Endgericht eintreten, wo das Himmelreich aus der vorläufigen Phase in die definitive übergeht. Ein von der Gemeinde (durch Verführer, ψευδοπροφῆται, σκάνδαλα) abgeirrtes Mitglied soll man nicht fahren lassen, sondern mit allen Mitteln wiederzugewinnen suchen; nur wenn alle gütlichen Vorstellungen nichts gefruchtet haben, darf zur Exkommuni-

1) S. 271.

kation geschritten werden (18, 10—17). Leiter der Organisation sind die Lehrer, vor allem Petrus. Als Verwalter des Himmelreiches, d. h. der Gemeinde, trägt er den Schlüsselbund, das Insigne des Hausmeisters. Nicht in formeller Beziehung zum Schlüsselbund steht die Gewalt zu binden und zu lösen, die er auch hat; sie bedeutet die Befugnis festzustellen, was verboten oder erlaubt sei, was gelten soll oder nicht, also die Lehrautorität, die freilich nicht mit theoretischen, sondern mit praktischen Dingen zu tun hat."[1])

Nach diesen Vorbemerkungen können wir auf die berühmteste Stelle eingehen. „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben; und alles, was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöset sein" (Matth. 16, 18—19).

Man wendet gegen diese Stelle ein, dass sie in den Paralleltexten bei Markus und Lukas fehlen, was sich nicht bestreiten lässt; man sagt weiter, sie gehöre also weder zu der Ueberlieferung, die Markus repräsentiert, wenn Markus von Matthäus und Lukas benutzt worden ist, noch zu den von Markus unabhängigen Logia, aus denen Matthäus und Lukas geschöpft haben. Diese Möglichkeit ist vorhanden. Aber keine dieser beiden Beobachtungen würde die Annahme rechtfertigen, dass dieses alleinstehende Logion „Du bist Petrus . . ." weniger authentisch sei als irgend ein anderes ähnlich nur bei Matthäus und Lukas überliefertes Logion[2]).

---

1) J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien (Berlin, 1909), S. 70.

2) Resch, Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien I (Leipzig 1893), S. 185 ff. gibt die Authentizität von Matth. 16, 17 zu; die Stelle finde sich wieder bei Justin (Dial. 100) und Paulus spiele auf dieselbe Gal. 1, 16 f. an; dieses Herrenwort (Beatus es Simon Bar Jona etc.) gehöre zum Urevangelium. Vers 19b (Quaecumque ligaveris . . .) wäre eine Dublette von Matth. 18, 18. Vers 19a (Tibi dabo claves . . .) wäre authentisch, wofern diese Worte an alle Apostel und nicht an Petrus allein gerichtet wären. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass diese beiden Behauptungen ganz willkürliche Annahmen sind. — Was Vers 18 betrifft, so meint Resch, dass er in der ursprünglichen Redaktion des Matthäusevangeliums fehlte. Das ist auch eine blosse Annahme, die in den Handschriften keinen Anhalt findet. — Resch versichert, dass Vers 18, so

Diese Erklärung Jesu seinem Apostel gegenüber fand gegen Ende der Lehrtätigkeit in Galiläa in der Gegend von Cäsarea Philippi statt, wo Jesus damals allein mit seinen Jüngern weilte. Unterwegs fragt sie Jesus: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ Sie antworten ihm, dass die einen ihn für Johannes den Täufer, andere für Elias, wieder andere für einen von den Propheten hielten. „Und ihr?“ fragt Jesus weiter. Petrus antwortet: „Du bist der Christus.“ Da sagt Jesus zu ihm: „Selig bist du, Simon Bar Jona, denn das hat dir nicht Fleisch und Blut geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir, du bist Petrus . . .“ Man beachte, dass Matthäus den Namen des Apostels in der aramäischen Form schreibt: Simon Bar Jona (*Σίμων Βαριωνᾶ*), Sohn des Jona oder Jonas Sohn. Das vierte Evangelium hat den Namen gräzisiert: *Σίμων Ἰωάνου* (Joh. 21, 15, 16, 17). Man wird in dieser Variante ein Anzeichen für die Priorität des Matthäusevangeliums und für den ursprünglichen Charakter der mündlichen Ueberlieferung sehen dürfen, die er gesammelt hat[1]).

Der Vater hat dem Simon geoffenbart, dass Jesus der Messias ist. „Und ich sage Dir . . .“ fährt Jesus fort im Gegensatz zu dem, was der Vater dem Petrus direkt geoffenbart hat, „und ich sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen . . .“. Jesus spielt auf den aramäischen Namen des Petrus an, aber das Wortspiel verschwindet im

---

wie wir ihn kennen, im ganzen zweiten Jahrhundert unbekannt war, und dass besonders Irenäus (was Irenäus betrifft, so lässt sich darüber streiten) und Clemens Alexandrinus ihn nicht zitieren. Wir geben zu, dass dieses Schweigen schwerwiegend ist, aber es beweisst nicht mehr als alle Argumente ex silentio. — Resch behauptet, die erste ausdrückliche Zitation, die sich nachweisen lasse, finde sich bei Tertullian (De pudicitia 22) und Origenes (bei Eusebius KG VI, 25, 8. Dem ist beizufügen In Exod. hom. V, 4). Wir haben da also einen Beweis, dass die Stelle schon in der griechischen und lateinischen handschriftlichen Tradition stand. Die Spur, die man in den Homiliae clementinae finden will, ist zweifelhaft (Epist. Clem. ad Jakob 1 und Hom. 17, 19). Nähmen wir sie auch als sicher an, so würde das nicht viel nützen, denn die klementinischen Homilien wie die Rekognitionen werden jetzt erst im vierten Jahrhundert angesetzt.

1) J. Wellhausen, Das Evangelium Matthäi (Berlin 1904) S. 83: Jona ist Jona und keine Abkürzung von Johanan und Mt. wird nicht bloss gegen das Hebräerevangelium, ein spätes Machwerk, recht haben, sondern auch gegen das vierte Evangelium.

Griechischen wie im Lateinischen, der beste Beweis, dass das Original dieses Wortes aramäisch, die Muttersprache Jesu, war: Du bist Kepha, und auf diesen Kepha will ich bauen . . .[1]). Jesus sagt: „Du bist Petrus *(σὺ εἶ Πέτρος)*, und ich will bauen auf diesen Felsen" *(καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω)*. Jesus weist hin auf diesen Stein, er ist gegenwärtig, er ist sichtbar; es ist unmöglich, anzunehmen, der Fels sei Christus oder gar der Glaube Petri[2]). „Auf diesen Felsen will ich bauen . . ." könnte eine Reminiscenz an Jesaia (28, 16) sein: „Siehe, ich habe in die Gründe Sions einen Stein gelegt, einen bewährten Stein, einen Eckstein, einen kostbaren, der fest im Grunde liegt . . ." An einer anderen Stelle des Jesaia (51, 1) ist Abraham wie der Fels, aus dem Israel gehauen und gebildet ist. Eine treffendere Analogie könnte man in der kurzen Parabel sehen, die Matthäus (7, 24—27) und Lukas (6, 48—49) berichten, wo erzählt wird von dem Mann, der sein Haus auf einen Felsen baute, und dem andern, der es auf Sand baute: als eine Ueberschwemmung kam, da wurde das auf Sand gebaute Haus von den Fluten weggerissen, während das andere nicht erschüttert wurde, denn es war auf einen Felsen gegründet. Der Fels wird hier, wie in den Worten Jesu an Simon, *πέτρα* genannt.

„Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen", sagt Jesus. Drei Worte können hier wirklich Schwierigkeit machen, und bilden deshalb jetzt einen beliebten Einwand der protestantischen Kritik. Man behauptet, der Begriff *ἐκκλησία* stamme erst von Paulus, und auch Paulus spreche nur von der *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* und noch nicht von der *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ*. Paulinisch sei auch der Ausdruck „bauen" in seiner

1) Vgl. Joh. 1, 42: „Du bist Simon, des Johannes Sohn, du wirst Kephas heissen (das übersetzt wird: Fels)." Vgl. J. Hart, „Cephas and Christ" in the journal of theological Studies IX (1907), p. 32: The actual word Cepha is not common in the oldest Targums in the sense of Rock. But the Targum of Onkelos employs it in a very prominent and important passage as the equivalent of the Sela or Rock, from which Moses drew water for the children of Israel . . . On the other hand, Cepha is used of a precious stone in the Targum of Proverbs, and this sense of stone seems to predominate in Palaestinian Aramaic.

2) Diese beiden Interpretationen haben ihre Geschichte, die kurz zusammengefasst ist bei J. Turmel, Histoire de la théologie positive, tome II. (Paris 1906) p. 152—171.

Anwendung auf eine ἐκκλησία[1]). Das von Matthäus dem Herrn zugeschriebene Logion wäre dann also eine sehr späte, weit hinter der ersten Verkündigung des Evangeliums liegende Prägung.

Die Schwierigkeit ist nicht von entscheidender Bedeutung, denn einmal ist das Wort ἐκκλησία, um nur von dem Wort zu sprechen, nicht eine paulinische Schöpfung, da es sich schon in der Septuaginta findet, wo es, wie das synonyme συναγωγή die Versammlung der Juden desselben Ortes bezeichnet[2]). Der Ekklesiast ist der, welcher vor einer solchen jüdischen Versammlung redet. In der Rede des Stephanus (Act. Ap. 7, 38) wird das Wort ἐκκλησία in dem Sinn gebraucht, den es in der Septuaginta hat; es dient zur Bezeichnung des Volkes Israel, das in der Wüste um Moses versammelt ist. Der Verfasser des Hebräerbriefes wendet es ebenso an zur Bezeichnung der Gerechten Israels im himmlischen Jerusalem (Hebr. 12, 23)[3]). — Eine ἐκκλησία bauen ist freilich ein kühnes Bild, das Paulus weiter ausgeführt hat. Aber man beachte,

---

1) I. Kor. 3, 10–17; Eph. 2, 19–22.

2) Das Wort ἐκκλησία findet sich noch einmal bei Matthäus (18, 15–17): „Wenn sich dein Bruder wider dich versündigt, so geh und weise ihn zwischen dir und ihm allein zurecht ... Wenn er aber dich nicht hört, so nimm noch einen oder zwei zu dir ... Wenn er nun auf diese nicht hört, so sage es der ἐκκλησία; wenn er aber die ἐκκλησία nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und Zöllner.“ An dieser Stelle bezeichnet das Wort ἐκκλησία nicht notwendig die christliche Gemeinde; aus der Steigerung, einer, dann drei, dann alle, sieht man zur Genüge, dass es sich hier nur um die Zahl handelt. Ἐκκλησία bezeichnet also hier die Gesamtheit der Bewohner einer Stadt in dem Sinn, wie wir es bei diesem Wort in den Psalmen finden. Ps. 21, 23, 26; 34, 18; 39, 10; 106, 32 etc.

3) Wellhausen (S. 84) macht darauf aufmerksam, dass das Wort ἐκκλησία seitens der Christen von den Juden übernommen worden ist, und dass das aramäische Wort, das diesen Begriff ausdrückt, sowohl die christliche wie die jüdische Gemeinde bezeichnet: „Das aramäische Urwort k'nischta bezeichnet sowohl die jüdische als auch die christliche Gemeinschaft.“ Diese Beobachtung (gegen Schürer, Sohm und die ganze protestantische Schule) ist sehr wichtig. Wellhausen fügt bei, dass die palästinensischen Christen das Wort k'nitschta unterschiedslos zur Bezeichnung der Synagoge wie der Kirche verwandten, das Wort edta ist nicht palästinensisch, sondern syrisch: „Die Syrer sagten edta für die Christen und k'nuschta für die Juden. Doch auch bei ihnen ist der Unterschied nicht alt.“ Wenn dem so ist, so wäre der Gegensatz zwischen dem Wort ἐκκλησία und dem Wort συναγωγή nicht ursprünglich: die Idee allein käme in Betracht.

dass in dem Logion bei Matthäus das Bild in der einfachsten Weise gebraucht und durch den Zusammenhang nahegelegt wird: ein Felsen wird als Bauplatz erwählt, nichts wird etwas vermögen gegen das, was auf den Felsen gebaut ist. Von hier ist es noch weit bis zu den Ausführungen Pauli über die Erbauung, und die hier vorliegende Prägung ist eher ein Zeichen von Archaismus. — Es bleibt noch die Schwierigkeit, dass Christus „meine Kirche" sagt, ein Ausdruck, der ohne Parallele im Neuen Testament ist. Ich gestehe, dass mir Analogien mehr Schwierigkeiten machen würden; denn wenn dieses Logion späten Ursprungs wäre, würde man da nicht in seiner Fassung etwas vom Sprachgebrauch der paulinischen Briefe oder der Apostelgeschichte finden? Wenn der Ausdruck *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* in der Zeit, da das Matthäusevangelium redigiert wurde, allein üblich war[1]), warum hat man Christus hier „*τὴν ἐκκλησίαν μου*" sagen lassen? — Man müsste den Ausdruck „meine Kirche" mit folgender anderer Stelle vergleichen, die auch Matthäus nur allein bietet: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben ... Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid ... Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir ... denn mein Joch ist süss und meine Bürde ist leicht."[2]) — Ebenso muss man auch folgende Stelle, die Matthäus (18, 20) ebenfalls allein berichtet, zum Vergleich heranziehen: „Da, wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen." Und die andere Stelle bei Matthäus und Lukas: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder um mich sammeln wollen."[3]) Jesus ist es, der ruft[4]); der versammelt; der will, dass man zu ihm komme, dass man bei ihm sei; der ein Joch auflegt, gleich dem Gesetz, aber süss und leicht, wie es das

1) Vgl. indessen Rom. 16, 16.

2) Matth. 11, 27–30. Der Menschensohn spricht von seinem Reich, welches das Reich Gottes ist, und zwar gerade bei Matthäus (13, 41 und 16, 28). Diese Beobachtung hat Wellhausen gemacht (S. 84).

3) Matth. 23, 37 *(ἐπισυναγαγεῖν)*, Luk. 13, 34 *(ἐπισυνάξαι)*. Vgl. auch das Netz, das Fische aller Art zusammenfängt *(συναγαγούσῃ)* (Matth. 13, 47). Matth. 12, 30: *ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ*. — *συνάγειν* stammt von derselben Wurzel wie *σύναξις* und *συναγωγή*.

4) Vgl. Mark. 2, 17; Matth. 9, 13; Luk. 4, 16; Matth. 22, 9. — Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I., 211 vergleicht *ἔκκλητοι* mit *ἐκκλησία*. Vgl. Matth. 22, 14: *πολλοί εἰσιν κλητοί*.

Gesetz nicht ist. Es ist derselbe, der den Tempel Gottes niederreissen und in drei Tagen wieder aufbauen will. Sind das alles nicht Anklänge an den Ausdruck: „Ich will meine Kirche bauen!“[1])

Ein weiterer Einwand, der erhoben wird, hat noch weniger Berechtigung. Nicht bloss die Prägung des Logions soll später liegen als die Predigt Jesu, sondern vor allem auch sein gedanklicher Inhalt: es wäre das älteste Zeugnis für die Ansprüche der römischen Kirche auf die Hegemonie über alle Gemeinden; es wäre eine Vorwegnahme des Standes der Dinge, wie er sich in der Kirche verwirklicht hat, es wäre gleichzeitig dieser Verwirklichung[2]).

Ist es nicht am Platz, hier an das Wort zu erinnern, dass, wer zu viel beweisen will, nichts beweist? Holtzmann und Loisy setzen die Komposition des Matthäusevangeliums um das Jahr 100 an. Meinen sie wirklich in dieser Zeit einen auch nur analogen Ausdruck für das zu finden, was sie die Hegemonie Roms nennen? Der Einwand richtet sich nicht gegen uns Theologen, die wir an das göttliche Recht des römischen Primates glauben, aber er ist sehr schwerwiegend Kritikern gegenüber, die daran nicht glauben und denen wir mit Recht entgegenhalten können: in der Zeit der Flavier war die Entwicklung der Dinge noch lange nicht so weit gediehen, dass die Redigierung des Logions in sie hineinpassen würde und die Kritiker sind viel konsequenter, die meinen, dieses Logion sei ins Matthäusevangelium gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, zur Zeit des Papstes Viktor oder noch später interpoliert worden. Wenn man nun mit Holtzmann und Loisy annimmt, das Matthäusevangelium falle in die gleiche Zeit wie

1) Die kühne Ausdrucksweise Pauli, wenn er von dem Bauen der Kirche spricht, wird leichter verständlich als eine Anspielung auf ein Herrenwort, das allen Gläubigen bekannt war. Hort, the christian Ecclesia (London 1897) S. 9. J. Wordsworth, Unity and fellowship (London 1910), p. 76: „I see not reason whatever to doubt the He who spoke in the Sermon on the Mount of the City set upon a hill which cannot be hid, and at Jerusalem of the Temple of his body, also used this other metaphorical term (Ekklesia), though S. Matthew is the only Evangelist who has recorded it.“

2) Loisy, Evang. synopt. II, 10. Holtzmann, Neutest. Theologie I, 210; Joh. Weiss, Die Schriften des Neuen Testamentes (Göttingen 1907) I, 344.

die Arbeit an der Ausgestaltung der Kirche, so muss man doch fragen, warum sich diese Arbeit so wenig in der endgültigen Redaktion bemerkbar gemacht hat. Es sollte aus der Zeit des Clemens Romanus und Ignatius stammen, ohne dass wir irgendwie Anklänge an die Sprache dieser beiden Lehrer wahrnehmen könnten? Sollte da im Matthäusevangelium nicht noch sonstwie sich ein Einfluss kirchlichen Geistes und römischer Tendenzen zeigen als nur in den Worten des Herrn an Petrus?

„Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten des Hades werden nichts wider sie vermögen." Die Hölle ist die Wohnung Satans, des Gottesfeindes, des Versuchers Jesu in der Wüste, dessen, der Judas zu einem Sohn des Verderbens machte. Paulus vernahm von Jesus die Worte: „Ich sende dich zu den Heiden; .. dass sie von der Finsternis zum Lichte und von Satans Gewalt zu Gott sich bekehren." (Act. Ap. 26, 18.) „Der Gott des Friedens zertrete Satan schnell unter euren Füssen", schreibt Paulus an die Römer (16, 20), und bei Lukas (22, 31) sagt Jesus zu Petrus: „Simon, Simon siehe, Satan hat euch ausgebeten, um euch wie Weizen zu sieben." Indes sind „die Pforten des Hades" nicht ausschliesslich synonym mit Satan und seiner Macht, sie bezeichnen auch den Tod[1]). Das Versprechen der Unsterblichkeit wird hier der Kirche gegeben: hinter ihr werden sich nicht die Pforten des Scheol schliessen, wie sie sich schliessen hinter den Toten[2]), von denen der Prophet Jonas (2, 7) sagt: „Die Riegel der Erde schlossen sich ewig über mir."

Petrus ist der Grundstein, aber noch unter einem andern Bilde wird seine Stellung veranschaulicht. Christus will ihm die Schlüssel des Himmelreiches geben. Das Bild von den Schlüsseln kann in dem Sinne verstanden werden, dass Petrus es sein wird, der die Pforten des Himmelreiches erschliesst, während die Pforten des Hades nichts gegen diese Kirche vermögen. Die Unterscheidung von Gottesreich und Kirche tritt hier wiederum deutlich zutage. Die Schlüssel sind das Amtsabzeichen für die Würde des Haushofmeisters. Jesaia lässt

1) Sap. 16, 13; III. Mac. 5, 51. — Vgl. Job 38, 17; Ps. 9, 3; 107, 18.
2) Vgl. Apok. 1, 18: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige, und ich war tot, und siehe ich lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Hölle."

durch Jahve von Eliacim sagen: „Ich will auf seine Schultern den Schlüssel des Hauses David legen: er wird öffnen und niemand wird schliessen können, er wird schliessen, und niemand wird öffnen können.“[1]) Petrus hat Macht in dem Reich, er kann Cornelius in dasselbe aufnehmen, er kann aber auch Ananias und Saphira dem Satan überliefern. Petrus gewährt oder verweigert den Zutritt zum Himmelreich, er ist dessen Vertreter auf Erden[2]).

Jesus fährt fort: „Alles was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein . . .“ Die Worte binden und lösen gehören zum rabbinischen Sprachgebrauch, wo sie verbieten und erlauben bedeuten, in dem Sinne, dass ein Rabbiner etwas verbietet oder erlaubt, je nachdem es in seinen Augen mit dem Gesetz übereinstimmt oder nicht; oder in dem Sinn, in dem die Mischna sagt, dass der rigoristische Schammai binde, was der mildere Hillel löse[3]). Jesus wandte sich gegen die Pharisäer, welche „Lasten binden“ und sie auf die Schultern der Leute legen (Matth. 23, 2—4), während er selbst bei vielen Gelegenheiten seine Jünger von der Last rigoristischer pharisäischer Satzungen befreite. Die Macht zu binden und zu lösen, die Jesus übte, ist dem Petrus übergeben, und Gott im Himmel bestätigt seine Entscheidungen. Derselbe Gedanke findet sich in einer anderen Erklärung wieder, die sich nicht mehr bloss an Petrus, sondern an die Jünger insgesamt richtet: „Wahrlich, ich sage euch, alles, was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöset sein“ (Matth. 18, 18.) Die Macht zu binden und zu lösen beschränkt sich aber nicht bloss auf den Umkreis der Befugnisse eines Kasuisten oder die Interpretation eines geschriebenen Gesetzes: binden und lösen schliesst auch eine gesetzgeberische

1) Jes. 22, 22 (sowohl nach dem hebräischen Text wie nach der Vulgata). G. Dalman, Die Worte Jesu, I (Leipzig 1898) S. 176: . . . Das bedeutet nicht, dass Sebna Türhüter des Palastes ist, sondern er ist der Haushofmeister, welchem das gesamte königliche Hauswesen unterstellt ist.

2) Dalman, S. 177: So hat auch Petrus Matth. 16, 19 die Schlüssel der Himmelsherrschaft und ist als Schlüsselverwalter bevollmächtigter Hausvogt Gottes auf Erden. — In der griechischen Baruchapokalypse (11, 1; bei Kautzsch, Die Pseudepigraphen, S. 455) erscheint der Erzengel Michael als der Schlüsselbewahrer des Himmelreiches.

3) Dalman, S. 175 f.

und richterliche Gewalt in sich, die Macht, die Sünden nachzulassen.

Wenn man den Inhalt der Worte Jesu an Petrus zusammenfasst, so kann man sagen: Petrus ist es, der bindet und löst, wie Jesus bindet und löst, und wie es auch die Apostel in gleicher Weise tun; er ist der Grundstein, wie Jesus und die Apostel es auch sind, aber ausserdem besitzt er noch den Primat, denn er ist der einzige, dem die Schlüssel des Himmelreiches übergeben sind, er ist der einzige Hausverwalter[1]).

Das alles sind Bilder, aber Bilder, die sich in den ersten Tagen, die dem Leiden des Erlösers folgen, in die Wirklichkeit umsetzen: Der Hirt ist geschlagen, die Schafe sind geflüchtet, da plötzlich sammeln sie sich wieder, und zwar um Petrus, der zuerst den erstandenen Christus gesehen hat[2]). Nicht deswegen, weil Petrus Kephas heisst, wird er der Fels, auf dem die wiedervereinigten und aufgerichteten Jünger festen Halt finden, die Jünger, die einst so ungestüm zu wissen begehrten, wer der erste und grösste unter ihnen wäre. Wenn Petrus der Fels und Verwalter ist, so liegt der Grund dafür in der zuvor getroffenen Anordnung, die allein imstande war, diesen Grundstein der Autorität und Einheit zu legen.

Wir haben indessen noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt, welche die moderne Kritik gegen die kirchliche Lehre erhebt: Harnack, dessen Verdienst es bleibt, die enge eschatologische Auffassung der Heilsbotschaft Jesu als unhaltbar verworfen zu haben, meint, Jesus habe nicht die Berufung der

---

1) A. Loisy, Evangiles synoptiques II, 13 schreibt im Einklang mit seinen Theorien: „Mit gutem Grund begründet die katholische Tradition mit dieser Stelle das Dogma vom römischen Primat. Das Bewusstsein von diesem Primat durchzieht die ganze Darlegung des Matthäus, der nicht bloss Simon persönlich im Auge hat, sondern auch die Nachfolger des Simon Petrus.“ Paul Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, (Halle 1904), S. 75: „Die Katholiken haben das Wort mit vollem Recht katholisch-römisch aufgefasst“.

2) Die entscheidende Rolle, die Petrus nach dem Leiden spielte, indem er die Jünger wieder sammelte und die erste aller Kirchen, die Mutterkirche, gründete, hat Weizsäcker lichtvoll dargelegt (S. 12 ff.): „Petrus ist ohne Frage der erste Mann in der Urgemeinde.“ Paulus will bei seinem ersten Besuch in Jerusalem nur Petrus besuchen. „Die Bedeutung des Petrus war sicher schon vom Meister selbst erkannt; er war von diesem schon über alle anderen ausgezeichnet worden.“

Heiden vorhergesehen und nur vom Heil Israels gesprochen. Die Gottes- und Menschenliebe, die im Evangelium lag, war so lebendig, dass sie die Apostel zur Eroberung der Welt fortriss, von der der Meister nichts gesagt hatte[1]).

Um diese These halten zu können, ist man gezwungen, das Zeugnis des vierten Evangeliums zu verwerfen, in dem der Universalismus mit aller nur wünschenswerten Klarheit seinen Ausdruck findet[2]). Das Wort ist in die Welt gekommen, die durch dasselbe geworden ist; es kam also zu den Seinigen, und die Menschen nahmen es nicht auf, aber allen, die es aufnahmen, gab es Macht, Kinder Gottes zu werden (Joh. 1, 10—12). Die Menschwerdung des Wortes hat zum Endzweck die Annahme der Menschheit durch Gott an Kindes Statt. In diesem Universalismus schrieb Paulus, Gott habe durch Christus die „Welt" mit sich versöhnt (II. Kor. 5, 19). — Man verwirft das Zeugnis des Matthäus (28, 19) „Gehet hin und lehret alle Völker" und des Markus (16, 15): „Gehet in alle Welt und prediget das Evangelium allen Geschöpfen." Desgleichen das des Lukas (24, 47), bei dem der auferstandene Heiland befiehlt: „Busse und Vergebung der Sünden in seinem Namen allen Völkern zu verkünden, angefangen mit Jerusalem." Dieser grosse Auftrag Jesu, der die Jünger zum Apostolat der Heidenwelt aufruft, spiegele, so sagt man, den Glauben der zweiten christlichen Generation wieder, den Glauben, „der — fünfzig Jahre etwa nach dem Tod des Erlösers — nach der Entwicklung der Evangelisationsarbeit urteile[3])".

Man will in den Evangelien selbst den Beweis finden, dass Jesus nur an Israel dachte. An die Spitze der Vorschriften, die Jesus den Aposteln, die er aussandte, gab, stellt Matthäus (10, 5) die folgende: „Gehet nicht auf den Weg zu den Heiden, und die Städte der Samariter betretet nicht, sondern gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel." Ferner: „Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so flieht in eine

1) Harnack, Mission und Ausbreitung I, 31 ff. Vgl. aber jetzt dazu M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster, 1908 und Spitta, Jesus und die Heidenmission, Giessen 1909.

2) Vgl. Joh. 1, 29; 10, 16; 12, 20.

3) Loisy, Evang. synopt. II, 775 f. — Vgl. zu diesen Stellen Meinertz a. a. O. 111 ff.

andere: wahrlich, ich sage euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn kommen wird" (Matth. 10, 23). Und an anderer Stelle: „Ihr werdet auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten" (Matth. 19, 28). Harnack folgert aus diesen Texten, dass die Verkündigung des Evangeliums bei den Heiden jenseits des Gesichtskreises Jesu lag. Indes, andere Stellen führen zum entgegengesetzten Schlusse. Im Matthäusevangelium sagt Jesus seinen Jüngern voraus, dass sie „allen Völkern verhasst sein" werden (24, 9) und dass „dieses Evangelium vom Reich in der ganzen Welt verkündigt werden wird allen Völkern zum Zeugnis" (24, 14). Bei Markus drückt sich Jesus in gleicher Weise aus: „Vor Statthaltern und Königen werdet ihr stehen um meinetwillen zum Zeugnis wider sie. Und bei allen Völkern muss zuerst" — vor der Ankunft des Menschensohnes — „das Evangelium verkündet werden" (Mark. 13, 9—10). Ebenso lobt Jesus bei Markus (14, 9) die Frau, die zu Bethanien das Gefäss mit Salböl über seine Füsse giesst: „Wahrlich, ich sage euch, wo immer in der ganzen Welt dieses Evangelium gepredigt werden wird, da wird euch, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden."

Bei diesem Widerstreit der Stellen, die man gegeneinander ausspielt, müssen wir, um ein sicheres Urteil abgeben zu können, eine breitere Basis suchen.

Einen sicheren Anhalt liefert uns die Erzählung von der Heilung des Sohnes des Hauptmanns zu Kapharnaum. Der Hauptmann ist — weil Soldat — kein Jude. Jesus erfüllt seine Bitte des Glaubens wegen, den er an ihm rühmt: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden" (Matth. 8, 10; Luk. 7, 9). Matthäus fügt hinzu: „Ich sage euch, viele werden vom Aufgange und Niedergange kommen und im Himmelreiche mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen" (Matth. 8, 11). Warum sollte Jesus nicht so gesprochen haben? Hatte nicht der Täufer gesagt: „Saget ja nicht bei euch: Wir haben Abraham zum Vater, denn ich sage euch, dass Gott es vermag, aus diesen Steinen Söhne Abrahams zu erwecken"? (Matth. 3, 9). Aehnliche Aeusserungen über die Berufung der Heiden zum Heil finden sich allenthalben bei den Propheten, sie fördern die messianischen Erwartungen nach dem Exil und sind allein imstande, das Proseleytentum

zu erklären[1]). Wenn Jesus der Messias ist und sich dessen bewusst ist, warum sollte er da die Heiden entgegen der Schrift vom Heile ausgeschlossen haben?

Im Verlauf seiner Lehrtätigkeit hat Jesus wiederholt Gelegenheit gehabt, die Herzensverhärtung Israels festzustellen. Wiederholt hat er, und gleich ihm Johannes der Täufer, bezeugt, dass die Axt an die Wurzel gelegt sei. Wer sollte nun an Stelle Israels Erbe des Reiches sein? Die Verkündigung des Evangeliums ist nun nicht mehr an Bedingungen gebunden. So lehrt es uns die Parabel vom Sämann; der Sämann streut seinen Samen aus ohne zu fragen, ob der Boden jüdisch ist oder nicht: „Was auf guten Boden gesät ist, das ist der, der das Wort hört und versteht" (Matth. 13, 23). In der Parabel vom Unkraut ist der, „der guten Samen sät, der Menschensohn, und der Acker ist die Welt" (Matth. 13, 37)[2]).

Aus diesen Beobachtungen muss man schliessen, dass das Evangelium in dem messianischen Plane Jesu nicht auf Israel beschränkt sein soll, auf Israel, das sich gegen ihn erhebt: Das Vorrecht Israels besteht nur noch darin, dass die Botschaft des Evangeliums sich zuerst an dasselbe wendet, nach dem Wort Jesu zu der Kanaanäerin: „Lass erst die Kinder sich sättigen." Es ist richtig, dass die Predigt Jesu selbst sich auf Galiläa und Jerusalem beschränkte: Jesus weiss, dass er zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt ist (Matth. 15, 24) und zwar zu ihnen allein. Deswegen erscheinen im ersten Plan des Evangeliums nur die Schafe des Hauses Israel allein. Aber dieser erste Plan schliesst nicht einen zweiten aus, der sich auf die Heidenwelt erstreckt. Die Bedenken, welche die Apostel dann einst hatten, zu den Heiden zu gehen, erklären sich zur Genüge daraus, dass viel Mut bei einem Juden dazu gehörte, diesen Schritt zu wagen; aber diese Bedenken gründen sich auf kein Herrenwort. Im Gegenteil, ohne auf Parabeln zu verweisen, wie die von dem bösen Winzer und den zur Hochzeit Geladenen, und ohne dass es nötig wäre zu beweisen,

1) Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I, 73. Lagrange, Messianisme, p. 268 und 283. Vgl. auch Meinertz S. 17 ff: Der Universalismus des Alten Testamentes.

2) Ueber die Parabeln, die auf die Kirche bezogen werden können, vgl. Dom G. Dolan bei A. H. Mathew, Ecclesia or the church of Christ (London 1906) S. 1—19.

dass hier die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden ausgesprochen ist, genügt es, zu betonen, dass das Evangelium nicht durch die Idee der Rasse bedingt ist. Jeder Mensch ist der Nächste. Die Jünger sind Söhne des Vaters im Himmel, „der seine Sonne aufgehen lässt über Gute und Böse und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte“ (Matth. 5, 45).

Wir kommen zum Schluss: Die Botschaft Jesu ist weder zeitlich beschränkt durch den Glauben an das drohende Bevorstehen des Weltendes noch in der Menschheit durch Ausschluss der Heiden. Was den Begriff der Kirche betrifft, so ist er enthalten in der deutlichen Scheidung, die Jesus vornimmt zwischen denen, die ihm folgen und die ihm nicht folgen wollen; die ersteren bilden die Herde, deren Hirt er ist. Das Christentum als Enthusiasmus und Individualismus ohne Band und Regel ist nicht das Gesetz, das dieser Herde gegeben ist. Die Einsetzung der Apostel und des Petrus zu ihrem Haupt zeigt das zur Genüge[1]).

1) In der Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 1907, S. 163—189, bemüht sich Kreyenbühl zu zeigen, dass Matth. 16, 17—19 eine Antwort der Mutterkirche zu Jerusalem auf die Erzählung von dem Konflikt in Antiochien wäre, von dem Paulus im Galaterbrief (2, 2—10) berichtet. Das „Tu es Petrus“ wäre die Legitimationskarte der Mutterkirche. Petrus wäre da nur Repräsentant der Mutterkirche und ihrer Rechte gegenüber den Ansprüchen Pauli. Kreyenbühl leugnet die Geschichtlichkeit der Szene von Caesarea Philippi: aber diese Erzählung gehöre nichtsdestoweniger zur Logiensammlung, die nach ihm das Evangelium der Mutterkirche bildete. Diese Erzählung wäre bald nach dem Galaterbrief, also nach dem Jahre 50, aber vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 71 in Umlauf gesetzt worden. Diese paradoxe Auffassung, die nicht ernst zu nehmen ist, verdient nur als Symptom einer Reaktion gegen die Ansicht Reschs Erwähnung.

UNIV. OF CALIFORNIA

Drittes Kapitel.

Die Entstehung der Kirche.

Wir haben mit Hilfe von Beweisstellen, die vor der Gefangenschaft Pauli anzusetzen sind, festgestellt, dass es eine Christenheit gab, vom Judentum getrennt und aus Gläubigen bestehend, die der überwiegenden Mehrheit nach nicht dem Judentum angehörten und nicht dessen Kultur oder Geistesrichtung besassen. Diese römisch-griechische Christenheit zeigt, wie schon der Katholizismus im Werden begriffen ist. Die Eindrücke, die wir schon erhalten haben, sollen nun durch eine Reihe von Zeugnissen weiter verdeutlicht und vervollständigt werden, die mit den Gefangenschaftsbriefen Pauli (57—62) beginnen und mit den Briefen des hl. Ignatius (um 110) abschliessen.

I.

Der Unterschied zwischen den Leitern einer Gemeinde und dieser selbst, den der erste Thessalonicherbrief deutlich genug andeutet, wird im Philipperbrief sehr klar hervorgehoben. In der Aufschrift des Briefes liest man: „Paulus und Timotheus, Knechte Jesu Christi, an alle Heiligen in Christus Jesus zu Philippi samt den Bischöfen und Diakonen, Gnade und Friede.“[1]) Zum erstenmal erscheint in der christlichen Litteratur der Name des Amtes, welches jenem des Apostolats nachfolgt: die Gemeinde der Heiligen zu Philippi hat ihre

1) Phil. 1, 1: *πᾶσιν τοῖς ἁγίοις — τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.* Die Bezeichnung *ἅγιοι* für die Christen ist dem Alten Testament entnommen, für das Israel ein heiliges Volk ist und die Israeliten heilig sind, weil sie Gott angehören (Exod. 19, 6; Deut. 7, 6). Der Name *ἅγιοι* war technische Selbstbezeichnung der Christen bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts. Dann wurde dieses Prädikat der Kirche reserviert. Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 340. Kattenbusch II, 695.

Diener oder διάκονοι[1]), sie hat vor allem ihre ἐπίσκοποι[2]), deren Name schon ihre Vorrangstellung ausdrückt. Alle insgesamt, die Heiligen, Bischöfe und Diakonen bilden ein und dieselbe ἐκκλησία (Phil. 4, 15). Paulus mahnt sie, einmütig zu sein in ihren Gedanken, in der Liebe und in der Gesinnung[3]). Sie sollen sich wehren gegen die falschen Propheten, die sie zur Beschneidung verpflichten wollen[4]), denn „wir sind die Beschneidung, die wir Gott im Geist dienen, und uns in Jesus Christus rühmen und nicht auf das Fleisch vertrauen" (Phil. 3, 2 f.). Er fordert sie auf, untadelig zu wandeln inmitten eines verderbten und bösen Geschlechtes, unter dem sie leuchten sollen wie Fackeln, da sie das „Wort des Lebens festhalten" (2, 15—16).

Auf Grund der wenigen angeführten Stellen wird man sagen müssen, dass die hierarchische Gliederung in Philippi weiter fortgeschritten erscheint als anderswo. Aber diese Entwicklung lässt sich nicht etwa aus örtlichen Umständen erklären, denn sie zeigt sich bald allenthalben in gleicher Weise.

Der Kolosser- und Ephesierbrief zeigen, dass die Kirchen Asiens so organisiert sind wie die in Mazedonien und Achaia[5]).

1) Rom. 16, 1 erwähnt Paulus eine Diakonissin zu Kenchreae bei Korinth. Lightfoot, Christian Ministry, 16—17. Lightfoot zeigt gut, dass die christlichen διάκονοι sich nicht von dem chazan oder Synagogendiener ableiten lassen, sondern ein neues Amt bilden. Der chazan war der Synagogendiener und Schulleiter, der die Kinder lesen lernte. Vgl. Robinson, Artikel „Deacon and deaconess" in der Encyclopedia Biblica und über den chazan Schürer II[4], 515.

2) Prat 488—494. Wie der Ausdruck ἐκκλησία so ist auch der Ausdruck ἐπίσκοπος dem christlichen Sprachgebrauch gemein mit den bürgerlichen griechischen Einrichtungen. Aber das christliche Amt ist nicht von den griechischen Analogien abgeleitet. Vgl. gegen Hatch und Harnack A. Robinson im Artikel „Bishop" der Encyclopedia Biblica. Vgl. Bruders, 360—366 und Réville, Les origines de l'épiscopat (Paris 1894) p. 152—161.

3) Phil. 2, 2: τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύνψυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες.

4) Phil. 3, 2: „Sehet diese Hunde, diese schlechten Arbeiter, und ihre Zerschneidung." Vgl. Gal. 5, 12. Es sind dieselben Gegner, und bei Paulus derselbe Ton: Er gebraucht gegen sie dieselben Schmähworte, die sie gegen die Christen richten, die in ihren Augen Hunde sind, d. h. Unreine wie alle Heiden (Vgl. bei Matth. 15, 22 die Erzählung von der Kanaaniterin).

5) Ueber die Authentizität der beiden Briefe vgl. T. H. Abbott, Ephesians and Colossians (Edinburgh 1897) Einleitung.

Kirche ist der Name, den die Versammlung der Gläubigen in ein und derselben Stadt, wie etwa Laodicea, trägt: „Grüsset die Brüder zu Laodicea und Nymphas und die Kirche in seinem Hause. Und wenn dieser Brief bei euch gelesen ist, so sorget, dass er auch in der Kirche von Laodicea gelesen werde.“ (Kol. 4, 15 f.) Paulus spricht von Psalmen und Liedern, welche die Gläubigen untereinander singen. Er will, dass die Gläubigen zu Colossae sich gegenseitig belehren und mahnen[1]). Er mahnt sie, mit Klugheit zu wandeln vor denen, die draussen sind (*οἱ ἔξω*, Kol. 4, 5).

Die Kirche von Colossae hat nicht durch Paulus, sondern durch Epaphras das Evangelium erhalten, dieser hat sich auch um Laodicea und Hierapolis viel gemüht (Kol. 4, 13): Paulus bezeichnet den Epaphras als *διάκονος τοῦ Χριστοῦ*, aber das Wort *διάκονος* hat hier wahrscheinlich keinen anderen Sinn als Missionär[2]). Die Kolosser sollen in dem empfangenen Glauben verharren, so wie er ihnen gelehrt worden ist[3]). Sie sollen sich hüten, dass niemand sie verführe „durch Weltweisheit und eitlen Trug nach der Ueberlieferung der Menschen, nach den Anfangsgründen der Welt und nicht nach Christus“ (Kol. 2, 8).

Hier hat Paulus in einer knappen Formel zusammengefasst, was er als das Gegenteil der Wahrheit nach Christus betrachtet, die er und Epaphras predigen; denn er zweifelt nicht, dass er bezüglich des Evangeliums das gleiche denke wie Epaphras. Die „Anfangsgründe der Welt“ sind die volkstümlichen Irrtümer der Heiden; die „eitle und trügerische Weltweisheit“ ist der Beginn des Gnostizismus; die Ueberlieferung der Menschen (*παράδοσις τῶν ἀνθρώπων*) deutet auf die Schulhäupter dieser Philosophie. Man kann aus diesen Angaben schliessen, dass die Irrtümer, gegen welche Paulus die Kolosser schützen will, zu einer Art jüdisch-griechischen Synkretismus mit asketischem und spekulativem Einschlag gehörten[4]): „Wenn

1) Kol. 3, 16; Eph. 5, 19.

2) Kol. 1, 7. Paulus gibt sich selbst den Titel *διάκονος* (Col. 2, 23), und an anderer Stelle (Eph. 6, 21) dem Tychicus.

3) Kol 2, 7: *ὡς παρελάβετε . . . καθὼς ἐδιδάχθητε.* Das ist die bei Paulus so grundlegende Idee der *παράδοσις*. Vgl. Kol. 1, 7 (*καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ*). I. Kor. 11, 2 (*καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε*). I. Thess. 4, 1; I. Kor. 15, 1, 2; 11, 23; Gal. 1, 9, 12; Phil. 4, 9.

4) Lightfoot, Colossians, p. 71—111 und Prat 391—398 charakterisieren diese ersten Anfänge des Gnostizismus, die sich im Kreis der

ihr mit Christus den Anfangsgründen dieser Welt abgestorben seid, warum macht ihr noch Vorschriften, als lebtet ihr in der Welt." Man will ihnen Vorschriften über Enthaltsamkeit auferlegen, die einen Schein von Weisheit und Demut und Nichtschonung des Körpers haben, die aber nur „Gesetze und Lehren der Menschen sind"[1]). Das Evangelium dagegen ist Gesetz und Lehre Gottes.

An Christus glaubt ihr, schreibt Paulus den Ephesiern, „nachdem ihr das Wort der Wahrheit vernommen habt, das Evangelium eures Heiles, in dem ihr, die ihr auch glaubet, besiegelt seid mit dem hl. Geist der Verheissung, der das Unterpfand unseres Erbes ist" (Eph. 1, 13). Es ist immer dieselbe Ordnung: Verkündigung des Evangeliums, Annahme des Glaubens durch den Gläubigen, Taufe, Ausgiessung des Hl. Geistes. Durch die Taufe wird der Gläubige vom Tod der Sünde zum Leben Christi wieder erweckt. Das Evangelium ist das Evangelium des Heiles; denn man wird durch den Glauben gerettet (2, 8). Jedenfalls waren die Gläubigen zu Ephesus, denen Paulus schreibt, und ebensowohl alle anderen Gläubigen in Asien an die dieser selbe Brief gerichtet ist, „wie Unbeschnittene von denen, welche man beschnitten nennt, behandelt worden"; sie standen tatsächlich „ausserhalb der Gemeinschaft mit Israel", sie waren „ohne Hoffnung und ohne

---

christlichen Propaganda bemerkbar machen; der Gnostizismus war vor dem Christentum und unabhängig von diesem, er erstrebte eine jüdische synkretistische Richtung und ebenso eine christliche. Ueber die orientalischen und vorchristlichen Anfänge des Gnostizismus vgl. W. Bousset, Die Hauptprobleme der Gnosis (Göttingen 1907) S. 5—7.

1) Kol. 2, 20: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες κόσμῳ δογματίζεσθε; . . .* 22: *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων.* Ueber die „Anfangsgründe" vgl. Aristides, Apologie 3—6 (kommentierte Ausgabe von Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, S. 49—57). F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsch von G. Gehrich, Leipzig 1910 S. 242 f.: „Alle Schriftsteller stimmen mit Firmicus Maternus darin überein, dass die Heiden die Elemente anbeten. Unter diesen verstand man nicht bloss die vier einfachen Substanzen, die in Gegensatz und Mischung alle Erscheinungen der sinnlichen Welt verursachen, sondern auch die Gestirne und überhaupt die Prinzipien aller himmlischen oder irdischen Körper", Prat. S. 252, indessen bemerkt, bei Paulus (Gal. 4, 3, 9; Kol. 2, 8, 20) bedeute das Wort „Anfangsgründe der Welt" die Elementarlehren wie das Alphabet (*στοιχεῖα*), das man die Kinder lehrt.

Gott (ἄθεοι)[1]) in dieser Welt". Aber jetzt sind sie „nahe geworden durch das Blut Christi". Denn Christus hat die Scheidewand, die sich zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen erhob, niedergerissen. „Aus beiden Völkern hat er eins gemacht .... Die zwei bildet er durch sich zu einem neuen Menschen .... er versöhnt die beiden mit Gott zu einem Leibe durch das Kreuz". Derselbe Friede ist den Unbeschnittenen gebracht worden, die ferne waren, und den Beschnittenen, die nahe waren; die einen wie die andern haben nun durch den Glauben Zutritt zum Vater „in ein und demselben Geiste". Die Unbeschnittenen sind nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger derselben Stadt, Hausgenossen Gottes „erbaut auf die Grundfeste der Apostel und Propheten, während der Haupteckstein Christus Jesus selber ist, durch den das ganze Gebäude zusammengefügt heranwächst zum heiligen Tempel im Herrn, durch den auch ihr zusammengebaut werdet zur Wohnung Gottes im Geiste[2])". Dieser schwerfällige Satz erinnert an das Psalmenwort (117, 22) von dem Eckstein, der von den Bauleuten verworfen wurde und der dann zum Eckstein genommen wurde, ein Bild, das dann in einem Logion auf Christus bezogen wurde[3]). Ein Bau wird errichtet, dessen Grundstein Christus ist, dessen Grundlagen die Apostel und Propheten des Evangeliums sind. Die Gläubigen sind auf diesem Grunde erbaut, ἐποικοδομηθέντες, sie sind in dem Bauwerk untereinander verbunden, συνοικο-

1) Das Wort ἄθεος fehlt in der Septuaginta und findet sich nur hier im Neuen Testament. Paulus will sagen, dass die Heiden Gott nicht kennen, sie, die die „Elemente" anbeten. Vgl. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus (1905) 3 f.

2) Eph. 2, 11—22. Die Unbeschnittenen waren ausgeschlossen τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, sie waren ξένοι im Verhältnis zum Volk Gottes. Christus hat gemacht τὰ ἀμφότερα ἕν. Christus hat geschaffen τοὺς δύο ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, einen Menschen mit Leib und Geist. Christus versöhnt mit Gott τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι, in einem Leib, der der seine ist. Beide haben Zutritt zu Gott, οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι. Nun gibt es keine ξένοι mehr, keine πάροικοι, sondern συνπολῖται. Man bemerke, wie der Begriff der sichtbaren Stadt und des mystischen Leibes sich wechselseitig durchdringen. Ueber das Stadtrecht und die in den griechischen Städten wohnenden Fremden vgl. Chapot, Province d'Asie, S. 148 ff.

3) Mark. 12, 10; Matth. 21, 42; Lukas 20, 17. Vgl. Act. Ap. 4, 11 und I. Pet. 2, 7.

δομεῖσθε [1]), und das ganze Gebäude ist ein „heiliger Tempel im Herrn", eine Wohnung Gottes im Geiste. Das Bild, das in dem Wort οἰκοδομή seinen Ausdruck findet, und in dem Wort „Erbauung" seine eigentliche Bedeutung einbüsst, ist bei Paulus beliebt und wahrt bei ihm seinen vollen Sinn: Den Römern schreibt er, er habe allenthalben von Jerusalem bis nach Illyrikum das Evangelium verkündet und sei deshalb noch nicht zu ihnen kommen, denn er setzte seine Ehre darein, das Evangelium da zu predigen, wo es noch nicht genannt ist „um nicht auf fremdem Grund zu bauen" (Rom. 15, 20). Paulus wendet das Bild von der οἰκοδομή nicht auf die Bekehrung oder den Fortschritt des einzelnen Christen an, sondern gebraucht es kollektiv, so von der Begründung einer Kirche, dem Unterricht und Fortschritt, und überhaupt von dem Wachstum des Glaubens in der ganzen Welt.

Ein Gebäude, eine Stadt sind unvollkommene Analogien, wenn es sich beim Vergleich um die organische und lebendige Einheit eines Volkes handelt, das indessen nicht ein Geschlecht von Fleisch und Blut ist. Paulus denkt an den einen Geist, der in jedem Gläubigen lebt; aber nicht genug damit prägt er kühn den Begriff des einen Leibes, dessen Glieder die Gläubigen sind, und dieser Leib ist Christus [2]). Beschnittene und Unbeschnittene sind durch den Glauben, den sie annahmen, und durch die Taufe alle ein Leib, ein neuer Mensch: Juden und Griechen werden „Glieder desselben Leibes" (σύσσωμα Eph. 3, 6). Dieser Leib, der die Kirche ist, hat Jesum Christum zum Haupt [3]). Paulus erläutert dieses von ihm geschaffene Bild. Er weiss es und schreibt es den Kolossern (2, 19), dass der

---

1) Vgl. Hebr. 3, 6: *Χριστὸς . . . οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς.* Der Verfasser des Hebräerbriefes will sagen, dass die Christen nun mit Ausschluss der Juden das Haus Gottes sind, das Gottesvolk. Für Paulus ist das neue Haus Gottes im Bau; das ist der Sinn von *οἰκοδομή* im Gegensatz zu *οἶκος.*

2) Man beachte, dass das Bild vom Leib Christi in seiner Anwendung auf die Kirche schon von Paulus gebraucht wird. Rom. 12, 4—5; I. Kor. 12, 12 und 27.

3) Eph. 1, 22—23: *αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.* Zum Verständnis dieser schwierigen Stelle vgl. Prat. 422. Gott hat Christum zum souveränen (*ὑπὲρ πάντα*) Haupt der Kirche gemacht, der sein Leib ist, die Erfüllung dessen, der sich ganz in seinen Gliedern erfüllt.

Leib sein Wachstum durch die Gelenke und Bänder erhält, die ihn mit dem Kopf verbinden. Dasselbe schreibt er den Ephesiern (4, 15 f.): das Haupt gibt dem Leibe seine Harmonie, seine organische Einheit, seine Kraft und fördert sein Wachstum. So müssen auch die Gläubigen wachsen in allem „in Einheit mit ihm, der das Haupt ist, Christus". Ein anderer Gesichtspunkt ist der, dass Mann und Frau zwei in einem Fleisch sind, aber der Mann ist das Haupt des Weibes, und so ist „Christus das Haupt der Kirche, deren Erlöser er ist[1])."

Die Kirche wird so personifiziert, sie ist gleichsam die Braut Christi. „Christus hat seine Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben, um sie zu heiligen und zu reinigen durch das Bad des Wassers im Wort des Lebens, damit er die Kirche sich selbst herrlich darstelle, ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen, sondern, dass sie heilig und unbefleckt sei." [2]) Diese Kirche, der mystische Leib, der mystische Christus existiert nicht als ein Sonderwesen, getrennt von den Gliedern, die sie bilden. Die Mitgliederzahl der Kirche wächst von Tag zu Tag, und die Kirche bleibt stets eine Einheit; daher die Bedeutung des Wortes und die Bedeutung der Taufe. Diese Zahl ist aber im ganzen genommen nichtsdestoweniger etwas Einheitliches, Organisches, Lebendiges, Sichtbares, eben wie eine Braut, etwas Geheiligtes, etwas Herrliches, Fehlerloses wie eine heilige Braut ohne Makel.

Die Kirche ist etwas Neues und Einheitliches, zugleich mystisch und greifbar: „Belüget einander nicht. Ziehet den alten Menschen aus mit seinen Werken, und zieht den neuen Menschen an, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbild dessen, der ihn erschaffen hat, wo nicht Heide und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar und Scythe[3]), Knecht

---

1) Eph. 5, 23: *ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.*

2) Eph. 5, 25—27: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λούτρῳ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι . . . ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.* Der Sinn des Wortes *ῥήματι* ist dunkel. Einige Erklärer verstehen es von der Taufformel, zahlreiche andere von der Predigt des Evangeliums, die den Glauben erzeugt. Zur Stütze dieser Auffassung, die nach unserer Auffassung den Vorzug verdient, vgl. Rom. 10, 17.

3) Die Erwähnung der „Scythen" gibt eine Vorstellung von dem Glauben, den man besass, seit das Christentum schon überall verkündet

und Freier ist, sondern alles und in allem Christus" (Kol. 3, 9—11). Paulus hatte schon den inneren Menschen vom äusseren unterschieden, der erstere erneuert sich von Tag zu Tag, indes der andere immer mehr verkümmert. Scythe sein, oder Grieche oder Jude, das ist etwas äusserliches, aber ein und dieselbe innere Verfassung bewirkt die Einheit dieser getrennten, einander unähnlichen und feindlichen Völker, sie versöhnt und verbündet sie. „Bemühet euch, die Einigkeit des Geistes zu erhalten im Lande des Friedens, ein Leib und ein Geist, . . . ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen ist und durch alles und in uns allen" [1]) — gemeint sind alle, die durch Christus versöhnt sind.

Harnack hat geschrieben: „Es lehrt aber die blosse Tatsache, dass man in der Christenheit nahezu von Anfang an nicht nur über Gott und Christus, sondern auch über die Kirche reflektiert und spekuliert hat, wie kräftig das Bewusstsein der Christen, ein neues Volk, nämlich das Volk Gottes zu sein, ausgeprägt war." Harnack meint freilich das Entstehen dieses Selbstbewusstseins in die Zeit der Briefe des Klemens von Alexandrien und Polykarp von Smyrna herabsetzen zu müssen: wir haben aber bei Paulus gesehen, dass schon vor dem Jahre 60, d. h. vor dem Aussterben der ersten christlichen Generation die Christen sich bewusst waren, dass sie einen Leib bildeten; die „Spekulationen" über diese göttliche Schöpfung, die sie in der Kirche erblickten, hatten sich ihnen also schon aufgedrängt. „Diese Spekulationen der ältesten heidenchristlichen Zeit über Christus und die Kirche als unzertrennliche Korrelatbegriffe sind von höchstem Belang; denn sie haben schlechterdings nichts Hellenisches an sich, stammen vielmehr aus apostolischer Ueberlieferung." [2])

---

worden war. Dieser Punkt ist wichtig, denn er zeigt, dass die Idee der Katholizität mit der Idee des Evangeliums oder des *κήρυγμα* zusammenhängt: das Evangelium ist für die ganze Menschheit da, und die ganze Menschheit hat es schon vernommen. Kol. 1, 6: *τὸ εὐαγγέλιον τὸ παρὸν εἰς ὑμᾶς καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ.* I, 23: *τὸ εὐαγγέλιον τὸ κηρυχθὲν ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν.* Dieselbe Idee I, Tim. 3, 16; und deutlicher noch Apok. 7, 9.

1) Eph. 4, 3—6. Vgl. Méritan, „L'ecclesiologie de l'épître aux Ephésiens" Revue biblique 1898, p. 343—369 und das ganze schöne Kapitel bei Prat. 417—433 „l'Eglise, corps mystique de Christ".

2) Dogmengeschichte, I[4], 172.

Die Kirche als Objekt dieser Spekulationen ist nicht die himmlische Kirche, nicht einfach „der mystische Leib": Harnack täuscht sich, wenn er behauptet, dass die Kirche nicht äusserlich diese Einheit darstelle, — denn „auf Erden sind vielmehr die Glieder der Kirche in der Zerstreuung" — sondern dass sie erst in „dem Reich Christi" einst zur Einheit gebracht werden wird[1])

Dem kann man entgegenhalten, dass die Juden in der Diaspora, obschon zerstreut, doch zum sichtbaren Volk Israel gehörten. Die von uns angeführten Stellen bezeugen vielmehr, dass die Einheit der Christen in der Zerstreuung ebenso lebendig war wie die der Juden. Wenn die Einheit einerseits geistig ist durch ihren Ursprung, den Glauben, die Erlösung und den Geist, so ist sie doch sichtbar durch ihre Glieder, welche die sichtbare Taufe empfangen haben, in sichtbaren Gemeinden zusammengeschlossen sind, die untereinander wieder in Verbindung stehen, und die ein geradeso erkennbares Volk (γένος) bilden wie die Griechen und Juden. Was die himmlische Kirche betrifft, so ist sie ebenso von der sichtbaren Christenheit verschieden wie das jüdische Volk vom himmlischen Jerusalem. — —

Wir wollen nun die Untersuchung der paulinischen Briefe unterbrechen, um hier eine Studie über die Didache einzuschieben. Wir wollen nicht annehmen, dass sie ums Jahr 60 anzusetzen sei, obwohl sie sicher, wie wir mit Funk meinen, den letzten Dezennien des ersten christlichen Jahrhunderts angehört: aber sie bezeugt unbestreitbar sehr frühe Gedanken und Einrichtungen, und das Gesamtbild, das sie bietet, ist vollständig genug, um die fragmentarischen Einzelheiten, von denen im folgenden die Rede sein wird, aufzuhellen und an ihren Platz zu setzen[2]).

Man geht nicht sehr in die Irre, wenn man annimmt, dass die Didache, wenigstens in ihrem ethischen Teil, von der

---

1) Ueber die himmlische Kirche oder das himmlische Jerusalem vgl. Apok. 21, 2 und die Bemerkungen von Swete, Apokalypse, zur Stelle. Die Juden, obschon ein Volk auf Erden, strebten doch nichts destoweniger nach dem himmlischen Jerusalem: IV. Esdr. 10, 27; Apok. Baruch 4, 3; Orac. Sibyll. 5, 420 etc.

2) Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, (Freiburg, 1902), S. 78—80. H. Hemmer, Doctrine des apôtres, (Paris 1907), p. XXVI—XXXV.

jüdischen Moralauffassung beeinflusst ist, die im Jakobusbrief ihr deutliches Echo findet, einer Geistesverfassung, die der des Proselytismus der φοβούμενοι τὸν θεὸν sehr nahe steht. Es ist in ihr nicht die Rede von der „Weisheit", wie im Jakobusbrief, nicht vom Gesetz, sondern von der „Gottesfurcht". Der Gläubige soll seine Kinder von ihrem frühesten Alter in der „Gottesfurcht" unterweisen (Did. 4, 9). Er soll nicht mit Bitterkeit seinen Sklaven Befehle geben, „die auf denselben Gott hoffen", damit er nicht etwa durch die schlechte Behandlung sie davon abbringe „Gott zu fürchten" (Did. 4, 10). Vielleicht sind diese Vorschriften einer Art von Proselytenkatechismus entnommen: es sind jüdische Vorschriften nach Geist und Ausdruck.

Auf dieser jüdischen Moral ruht die christliche Auffassung, ein Christentum, das nichts von dem charismatischen Enthusiasmus an sich hat, den manche auf Grund einiger Stellen für vorherrschend und alles mit sich fortreissend in den urchristlichen Gemeinden hielten: es ist im Gegenteil ein Christentum mit klaren und autoritativen Vorschriften, die sich auf Herrenworte gründen. „Eure Gebete und Almosen und all euer Tun verrichtet so, wie ihr es im Evangelium unseres Herrn findet" (Did. 15, 4). „Setze die Gebote des Herrn nie hintan, sondern bewahre sie so, wie du sie empfangen hast, ohne etwas dazu zu tun oder wegzunehmen" (4, 13). Die Inspiration des einzelnen, und käme sie selbst vom Hl. Geiste, ist untergeordnet den überlieferten zu Recht bestehenden Satzungen. „Wenn einer zu euch kommt und euch all das lehrt, was bisher hier gesagt ist, so hört ihn an; aber wenn er euch eine andere Lehre, die zur Auflösung führt, vorträgt, so höret nicht auf ihn" (11, 1 f.) Es gibt also schon eine διδαχή, eine Lehre die schon geordnet und gleichsam definiert ist, der gegenüber man nichts anderes annehmen darf[1]).

Während der Jakobusbrief an die „zwölf Stämme, die in der Zerstreuung sind", gerichtet ist, ist die Didache an die Heiden gerichtet. Die Didache ist die des Herrn, d. h. Jesu Christi, und die Verkündigung derselben ist den zwölf Aposteln anvertraut. Die Rolle, die den Aposteln angewiesen wird,

1) von Dobschütz a. a. O. 196 ff. und 205 ff. betont diese „katholisierenden" Züge; doch setzt er die Didache und die Pastoralbriefe viel später an, als wir es tun.

besteht darin, dass sie die Lehre dessen, der allein der Lehrer ist, verkünden und beglaubigen. Die Zwölf werden nicht als bloss gesendet zu den zwölf Stämmen betrachtet, sie wenden sich an die ἐθνη, die Paulus anfänglich sich selbst vorbehielt, indem er den Zwölfen die Beschnittenen überliess. Der Schwerpunkt des Christentums ist verschoben, aber das Autoritätsprinzip ist dasselbe geblieben.

Die Didache ist uns auch ein Zeuge dafür, dass das Christentum nicht bloss ein Sittengesetz und Glaube, sondern auch ein geordneter Kultus ist. Das Christentum hat regelmässige Fasten am Mittwoch und Freitag. „Ahmet nicht die Heuchler nach, die am zweiten und fünften Wochentag fasten" (8, 1). Das läuft darauf hinaus: Fastet nicht an denselben Tagen wie die Juden. So tief ist die Trennung der Christen von den Juden. Die Didache fährt in derselben Tonart fort: „Lebet nicht wie die Heuchler, sondern wie es der Herr im Evangelium gelehrt hat" (8, 2). Nun folgt der Text des Gebetes des Herrn, das die Christen dreimal am Tage verrichten sollen. An anderer Stelle (7, 1—4) beschreibt die Didache den Ritus der Taufe „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes". Weiterhin (9, 1—10, 7) beschreibt sie die Eucharistie, bezüglich der sie vorschreibt, niemand teilnehmen zu lassen, der nicht „getauft ist im Namen Jesu" (9, 5). Die Eucharistie wird im allgemeinen jeden Sonntag gefeiert (14, 1). Es handelt sich da um einen abgeschlossenen sakramentalen Kult, an dem man nur nach erfolgter Aufnahme, die ebenfalls sakramental ist, teilnehmen kann.

Ebenso verraten sich in der Didache Züge, die sich sonst nur in den Gefangenschaftsbriefen finden. Vor allem eine ansässige Ortshierarchie im Gegensatz zu den Wandermissionären. „Erwählet euch Bischöfe und Diakonen, die würdig des Herrn sind, Männer voll Sanftmut und frei von Geldgier, wahrhaftig und erprobt; denn sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer."[1]) Die Gemeinde erhebt

1) Did. 15, 1: *Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου . . . ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.* — Das Verbum *χειροτονεῖν* ist nicht synonym mit *χεῖρας ἐπιτιθέναι*, und bedeutet „durch Erheben der Hände erwählen, durch Stimmabgabe wählen". — Das Wort *λειτουργία* hat den unbestimmten Sinn von Dienst oder munus: Phil. 2, 25; Hebr. 8, 2; Rom. 13, 6 und

aus ihrer Mitte durch Wahl zum Episkopat und Diakonat. Die Gemeinde wählt; also nicht durch ein übernatürliches Charisma erfolgt Wahl und Bekleidung mit dem Amte. Ja, die Gemeinde wird nicht einmal aufgefordert, solche ausserordentliche Geistesgaben in Betracht zu ziehen, denn die Didache schärft ein, zuerst auf die moralische Befähigung derer zu achten, die man wählt, auf ihre Sanftmut und ihre Uneigennützigkeit, ihre Aufrichtigkeit, sie sollen δεδοκιμασμένοι sein, d. h. Männer, deren Wert durch das Urteil aller garantiert ist, so wie es bei der Wahl der Magistrate in den griechischen Städten gehandhabt wurde. Die Gemeinde erwählt für sich (ἑαυτοῖς), für ihre örtlichen Bedürfnisse, nicht für den allgemeinen Dienst. Sie wählt Bischöfe und Diakonen, zunächst für den in den vorhergehenden Zeilen beschriebenen liturgischen Dienst, die Feier des Brotbrechens am Sonntag. Die Beziehung der Wahl der Bischöfe und Diakonen zu diesem Dienst ist, wie Funk sehr gut dargelegt hat, durch die Konjunktion οὖν angedeutet, welche die beiden Darlegungen verbindet[1]).

Das Christentum soll eine Ueberlieferung von Bestand sein, aber zuvor ist es ein Wort, das verbreitet wird. Denn wie kann man den anrufen, an den man nicht glaubt, und wie an den glauben, von dem man noch nichts vernommen hat. „Gedenket eurer Vorsteher, die euch das Wort Gottes verkündet haben", mahnt der Hebräerbrief (13, 7). Und die Didache (4, 1) sagt: „Erinnere dich, mein Kind, Tag und Nacht, dessen, der dir das Wort Gottes verkündet. Du sollst ihn ehren wie den Herrn, denn wo von des Herrn Sache geredet wird, da ist der Herr." Der Barnabasbrief, der sich

---

15, 16. Es wird auch vom Priesterdienst im Tempel gebraucht: Luk. 1, 23; Hebr. 8, 6; 9, 21. Bruders a. a. O. 369. Ueber die bürgerlichen Obliegenheiten oder Liturgien der griechischen Städte vgl. Chapot, Province d'Asie p. 265 ff.

1) Did. 11, 11 bietet einen rätselhaften Text: „Jeder bewährte wahrhaftige Prophet, der handelt in bezug auf das irdische Geheimnis der Kirche (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας), aber nicht lehrt zu tun, was er selber tut, der soll nicht bei euch gerichtet werden, denn Gott kommt das Urteil zu; so taten auch die alten Propheten". Man verliert sich in Konjekturen über den Sinn dieses irdischen Geheimnisses der Kirche. Vgl. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter, (Freiburg 1899), S. 131—198; Funk, Patres Apostolici I, 28 f.; Hemmer p. XCVII—XCIX.

diese Worte der Didache zu eigen macht, sagt später: „Du sollst wie deinen Augapfel lieben, wer immer das Wort des Herrn zu dir spricht“ (19, 9). Schon Paulus erwähnt im Ephesierbrief, wo er die von Gott seiner Kirche übergebenen Aemter aufzählt, neben den Aposteln, Propheten und Evangelisten auch die Hirten und Lehrer[1]). Die Didache bezeugt die Teilnahme der „Hirten“ an der Lehrautorität der Kirche: Verachtet nicht die Bischöfe und Diakonen, denn sie sind für euch durch ihr Ansehen gleich den Propheten und Lehrern (15, 2).

Harnack meint, dass in der Didache das Wort des Herrn verkünden ein Amt sei, das den Wandermissionären (Aposteln, Propheten und Lehrern) vorbehalten sei: er macht darauf aufmerksam, dass diese Missionäre nicht von der Einzelgemeinde erwählt wurden wie die Bischöfe und Diakonen, und das ist sehr richtig[2]); aber Harnack hat wohl nicht genug Gewicht auf die Tatsache gelegt, dass die Einzelgemeinde über die Glaubwürdigkeit dieser Wandermissionäre entscheidet. Wir haben gesehen, wie Paulus schon bemüht war, die Charismen dem überkommenen Glauben und der Erbauung der Gemeinde unterzuordnen; die gleiche, nur noch schärfere Unterordnung wird in der Didache bezüglich des Dienstes dieser Missionäre gefordert[3]). Wer kommt und eine andere Lehre als die überkommene lehrt, den höret nicht (11, 2): „wer kommt“, das ist also ein auswärtiger Missionär; und die Gemeinde richtet über seine Worte. Die Gemeinde ist der eigentliche Mittelpunkt geworden und nicht auf andere angewiesen, die Missionäre sollen nur auf der Durchreise aufgenommen werden. Die Apostel und Propheten sollen aufgenommen werden „wie der Herr“ (11, 4), aber wenn der Apostel länger als zwei Tage verweilt, „so ist er ein falscher Prophet“ (11, 5), und wenn er bei der Abreise eine Gabe heischt, „so ist er ein falscher Prophet“ (11, 6). Denn, „nicht jeder, der im Geiste redet, ist ein

1) Eph. 4, 11: *ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.* In dieser Stelle ist die Gruppierung beachtenswert. An die erste Stelle rückt Paulus die Apostel und Propheten (wie in Eph. 2, 20, wo die Apostel und Propheten die Grundfeste der Kirche sind), an die zweite Stelle setzt er die Hirten und Lehrer. Zwischen der ersten und zweiten Gruppe stehen die „Evangelisten“.

2) Mission und Ausbreitung I, 280.

3) Dobschütz 197.

Prophet, sondern der die Lebensart des Herrn hat, an der Lebensart kann man den wahren Propheten vom falschen unterscheiden" (11, 8). Die Didache hebt mit Nachdruck die Züge hervor, an denen man den wahren vom falschen Propheten erkennen kann, als ob jede Kirche täglich Gefahr liefe, überfallen und ausgebeutet zu werden, so wie es die vagierenden Mönche oder Remoboth zur Zeit des hl. Hieronymus machten. Die Didache konnte nicht deutlicher die leitende Stellung der Einzelgemeinde und ihrer Vorsteher zum Ausdruck bringen.

Dies ist das Bild der Christenheit wie es uns die Didache zeigt — die Christenheit ist autonom, in Gemeinden geordnet, autoritativ — es ist dasselbe Bild, das schon die Literatur der ersten christlichen Generation zeigte. Die bodenständige Hierarchie ist überall eingerichtet; die Wandermissionäre sind ihnen untergeordnet, die grossen Apostel sind verschwunden, die Propheten sind am Verschwinden. Es ist indes richtig, dass diese Missionäre, die von Ort zu Ort wanderten, nach dem Willen der Vorsehung für die Einheit der Kirche wirkten[1]), sie bildeten ein Band der Einheit, das die Kirchen untereinander verband, und das Paulus so stark betont hat. Die Didache, die in der Hinsicht hinter Paulus zurücksteht, so dass man meinen könnte, sie habe ihn nicht gekannt, hat doch das gleiche Bewusstsein dieser Einheit. Das Wort *ἐκκλησία* bezeichnet in ihrem Wortschatz die zum Gebet versammelte Gemeinde der Gläubigen (4, 14): es bezeichnet auch das neue Volk, welches das Evangelium in dieser Welt geschaffen hat, und welches einst in das Reich Gottes als das ihm verheissene Land aufgenommen werden soll. „Wie dies gebrochene Brot zerstreut war über die Berge und zusammengebracht eins wurde, so lass auch deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengebracht werden."[2]) „Gedenke, o Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe. Führe sie, die Geheiligte, von den vier Winden zusammen in dein Reich, das du für sie bereitet hast."[3]) Die Christenheit, die augenblicklich zerstreut

1) Harnack, Mission und Ausbreitung I, 286.

2) Did. 9, 4: *συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς.*

3) Did. 10, 5: *σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων.* — Vgl. die jüdischen Gebete um Rückkehr der Diaspora nach Jerusalem. Psalm Salom.

ist, wird eines Tages im Reich des Vaters vereint werden: die Einheit wird dann vollkommen sein, aber man hat schon auf Erden das Bewusstsein für die Einheit all der Einzelgemeinden. — —

Bei dem ersten der beiden Petrusbriefe lässt sich besser als bei der Didache die Entstehungszeit bestimmen; denn er ist zur Zeit einer Verfolgung entstanden, die man mit der neronischen identifizieren kann[1]).

Der Brief ist an Christen gerichtet, die nicht Juden von Geburt sind, und die unter den Heiden zerstreut leben[2]). „Führet einen ehrbaren Wandel unter den Heiden, auf dass sie, während sie euch lästern, als wäret ihr Uebeltäter, eurer guten Werke wegen auf euch achten und Gott preisen am Tage seiner Heimsuchung" (I. Petr. 2, 12). Der Wille Gottes ist es, dass die Gläubigen durch ihren Wandel die Unwissenheit törichter Menschen zum Schweigen bringen (2, 15). „Habet ein gutes Gewissen, damit die, welche euren guten Wandel in Christus verleumden, eben darin beschämt werden, worin sie euch übel nachreden" (3, 16). Das, worin die

---

VIII, 34. Diese wenigen Worte der Didache zeigen, wie die Christen eine klare Vorstellung von der Zerstreuung der Christenheit über die ganze ihnen bekannte Erde besassen; diese klare Vorstellung finden wir auch in manchem andern Texte. Vgl. Hermas Simil. VIII, 3, 2: „Dieser grosse Baum, dessen Schatten das Gefilde und die Berge und die ganze Erde bedeckt, ist das Gesetz Gottes, das der ganzen Welt gegeben ist (*δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον*), und dieses Gesetz ist der Sohn Gottes, der der ganzen Welt verkündet ist" (*κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς*). Derselbe Gedanke Sim. IX, 17. Wir werden sehen, wie Ignatius von Bischöfen spricht, die *κατὰ τὰ πέρατα* gesetzt sind. Der nicht kanonische Schluss des Markusevangeliums sagt, dass Jesus seine Apostel zur Verkündigung (*κήρυγμα*) des Heiles versandte „vom Orient bis zum Okzident" (*ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως*).

1) Ueber Echtheit und Zeit des ersten Petrusbriefes vgl. Biggs, Epistles of S. Peter and S. Jude (Edinburgh 1907), 1—87. Jacquier, Histoire des livres du N. T. III, 246—272. Vgl. Harnack, Chronologie I, 454 f.

2) Das Wort *ἐκκλησία* findet sich in der Adresse nicht, wo von den Auserwählten Jesu Christi in der „Zerstreuung" von Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien gesprochen wird. Ich kenne kein anderes Beispiel dafür, dass von christlicher Seite das Wort „Zerstreuung" gebraucht wurde. Man könnte sagen, der Brief fürchte die Aufmerksamkeit auf die einzelnen Gemeinden zu ziehen. Ebenso verhält es sich mit dem Ausdruck „die Auserwählten zu Babylon" (5, 13) für die römische Kirche.

Christen verleumdet und misskannt sind, ist gerade ihre Eigenschaft und ihr Name als Christen.

Ihre Einheit ist also offenkundig, es ist eine Einheit des Glaubens und des Brudersinnes. „Reinigt eure Seelen im Gehorsam des Glaubens, in Bruderliebe, und liebet einander aus aufrichtigem Herzen mit Innigkeit, da ihr wiedergeboren seid nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, durch das Wort des lebendigen Gottes, der in Ewigkeit bleibt" (1, 22—24). Die Gläubigen sind wie neugeborene Kinder (2, 2). Jesus ist für sie der „lebendige Stein" und sie selbst sind wie „lebendige Steine, aufgebaut zu einem geistigen Haus[1])".

Die Bilder sind häufig, durch welche die organische Einheit der Christen zum Ausdruck gebracht werden soll, aber keins ist in dieser Hinsicht treffender als das von dem auserwählten Volk: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein erworbenes Volk, damit ihr die Tugenden dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht rief" (2, 9). Inmitten der ungläubigen Welt, im Gegensatz vor allem zum verblendeten Judentum, haben die Christen teil am Licht; sie sind Brüder, eine grosse Familie, ein grosses Geschlecht, ein von Gott frei erwähltes Geschlecht; sie sind eine priesterliche und königliche gens, sie sind ein heiliges ἔθνος; aus dem Heidentum bekehrt, sind sie ein neues Gottesvolk[2]). Sie sind eine Herde, die ohne Hirte war, und die nun zu dem zurückgekehrt ist, der Hirt und Bischof der Seelen ist, Jesus Christus[3]). Wenn der Brief sich so ausdrückt, so hat er die in der Welt zerstreuten Gläubigen im Auge, nicht eine Einzelgemeinde. Der Hirt ist Christus; die ihm beigelegte Bezeichnung eines Bischofs ist

---

1) I. Petr. 2, 4—5: *Λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός.*

2) I. Petr. 2, 9: *ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν* (Is. 43, 20), *βασίλειον ἱεράτευμα* (Ex. 19, 6) *ἔθνος ἅγιον* (ibid.), *λαὸς εἰς περιποίησιν* (Is. 43, 21). In der Exodusstelle wird das Volk Israel als Priestervolk bezeichnet, um die Ehre und Begnadigung zum Ausdruck zu bringen, das hindert aber nicht, dass Israel ein besonderes Priestertum hat.

3) I. Petr. 2, 15: *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.* J. Monnier, La première Épître de S. Pierre (Mâçon 1900) p. 137: „So erscheint in diesem zu Rom geschriebenen Brief das rührende Bild, das auf die Wände der Katakomben gemalt werden sollte, der gute Hirt, der seine Herde beschützt und bewacht."

eine Erinnerung an Ezechiel, und eine Anspielung auf die Tätigkeit des Bischofs in jeder Gemeinde.

Wie Paulus in seinen grossen Briefen, so hat auch der erste Petrusbrief ausgezeichnet zum Ausdruck gebracht, was das Neue am Volk der Christen ist, und wie dieses etwas Einheitliches ist. Und gleich wie bei Paulus haben daran die Gaben des Geistes, der in diesem neuen Volk wirkt, ihren Teil. „Jeder, je nach der Gabe, die er empfangen hat, verwende sie für den Nächsten als guter Verwalter der mannigfachen Gnade Gottes" (4, 11). Wie bei Paulus gibt Gott die Charismen zum Besten der Gemeinde, aber der erste Petrusbrief scheint die Charismen nur als ein Amt, besser gesagt als eine an die Amtshandlung geknüpfte Gnade zu betrachten. Die Charismen werden denen zuteil, die das Wort des Herrn verkünden und denen, die Dienste leisten. „Wenn einer redet, dann als Gottes Wort" (4, 11), d. h. der, welcher redet, hat nur das Recht, das zu reden, was Gottes ist, nicht was anderer Menschen oder seine eigene Erfindung. „Wenn einer dient, dann wie aus einer Kraft, die Gott gibt." Wir wollen die Ausdrücke in dieser Antithese nicht zu sehr pressen und etwa in denen, welche dienen, die Diakonen erkennen, und in denen, welche reden, die Bischöfe. Aber so viel lässt sich schliessen, dass die Einzelgemeinde begnadete Männer zur Belehrung und zum Dienst besitzt.

Der erste Petrusbrief drückt sich übrigens deutlicher aus: „Ich wende mich an die Aeltesten, die unter euch sind." Was nun folgt, zeigt, dass diese Aeltesten das Amt von Vorstehern der Gemeinde bekleiden: „Weidet Gottes Herde bei euch, und besorgt sie nicht aus Zwang, sondern freiwillig, nach Gottes Willen, und nicht um schnöden Gewinnes willen, sondern aus Liebe, auch um zu herrschen über die Auserwählten, sondern indem ihr ein Vorbild der Herde werdet. Und wenn der Oberhirte erscheinen wird, werdet ihr die unverwelkliche Krone der Herrlichkeit empfangen."[1]) Die Herde ist hier die Einzelgemeinde: sie hat besondere Hirten, welche der Brief als Aelteste bezeichnet. Sie könnten versucht sein, herrschsüchtig,

1) I. Petr. 5, 2—4: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ . . . τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου.* Vgl. Hebr. 13, 20. Der Ausdruck *ἀρχιποίμην* ist auch sonst gebräuchlich und bezeichnet einen Aufseher der Hirten. Deissmann S. 66 f.

eigennützig, hart zu sein; daraus folgt, dass sie wirklich die Leitung und Verwaltung besitzen. Sie haben zum unsichtbaren Haupt, zum Oberhirten (ἀρχιποίμην), Christus selbst. — —

Wenn wir erst an dieser Stelle die Pastoralbriefe behandeln, so geschieht dies nicht deswegen, weil wir etwa zweifeln an ihrer Echtheit. Unserer Ueberzeugung nach stammen sie von Paulus, und gewisse erhebliche Schwierigkeiten, die man gegen den paulinischen Ursprung geltend macht, vor allem ihres Stiles wegen, scheinen uns nicht von ausschlaggebender Bedeutung zu sein[1]). Sie gehören freilich einem anderen Gesichtskreis an als die grossen Paulinen und die Gefangenschaftsbriefe, sie bilden eine späte, in sich geschlossene Sondergruppe, sie liegen später als alles, was wir sonst vom Leben des Apostels wissen; man muss sie ans Ende seines Lebens setzen, aber sie sind von ihm.

Die Pastoralbriefe sind nicht eine lehrhafte Darlegung des kirchlichen Lebens, wie es die Didache ist: sie sagen nicht alles und schweigen z. B. fast vollständig über den christlichen Kult. Sie weisen auf gewisse Gesichtspunkte hin und legen Nachdruck auf Wahrheiten, die einzuschärfen angebracht erscheint.

Zunächst weist Paulus auf den autoritativen Charakter des Glaubens hin. „O Timotheus, bewahre was dir anvertraut ist", „bewahre die gute Hinterlage[2])", denn das Evangelium ist eine Hinterlage, von dem man durch Erklärungen nichts wegnehmen, dem man nichts zufügen darf. „Bleibe fest bei dem, was du gelernt hast und dir anvertraut worden ist, da du weisst, von wem du es gelernt hast."[3]) Es handelt sich um die Lehre, die er von Paulus vernommen hat: ohne Bedenken betrachtet sie Paulus als ebenso heilig wie die „heiligen Schriften", die Timotheus von Kindheit an kennt (II. Tim. 3, 15). „Was du von mir mittelst vieler Zeugen gehört hast, das vertraue zuverlässigen Männern an, die tauglich sind, auch andere zu lehren" (II. Tim. 2, 2).[4])

---

1) Es sei verwiesen auf Prat 455—469.

2) I. Tim. 6, 20: *τὴν παραθήκην φύλαξον.* II. Tim. 1, 14: *τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν.*

3) II. Tim. 3, 14: *μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες.*

4) Tit. 3, 9—11: *μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας νομικάς* (Streitigkeiten über das Gesetz). — *Αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν*

Die Gefahr, welche der Kirche, der Timotheus seine Kräfte widmen will, drohte, besteht darin, dass falsche Lehrer, deren Zahl jetzt anwächst, in sie einzudringen versuchen. Man muss bei diesen Irrtümern wie bei denen, vor denen der Kolosserbrief warnt, an einen jüdisch-heidnischen Synkretismus, an vorchristlichen Gnostizismus, denken. „Lass dich nicht ein in törichte Fragen und Geschlechtsregister und Zänkereien und Streitigkeiten über das Gesetz, denn sie sind unnütz und eitel. Einen ketzerischen Menschen meide nach der ersten und zweiten Zurechtweisung; denn du weisst, dass ein solcher verkehrt ist und sündigt, da er durch sein eigenes Urteil verdammt ist" (Tit. 3, 9—11)[1]. Streiten ist unnütz und verkehrt, man muss diese Störenfriede zum Schweigen bringen. Die Autorität verteidigt den überkommenen Glauben, indem es die aus der Kirche verstösst, „die im Glauben Schiffbruch gelitten haben[2]".

καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ. — Das Wort *αἵρεσις* findet sich schon in der Septuaginta, und auch im klassischen Griechisch: es bedeutet „Wahl", „frei erwählte Meinung", dann „Schule" oder „Partei", ohne tadelnden Beigeschmack. So bezeichnet der Historiker Josephus die Pharisäer, Sadduzäer und Essener als drei jüdische *αἱρέσεις*. Antiq. 13, 5, 9. Denselben Sinn hat das Wort bei Lukas (Act. Ap. 5, 17; 15, 5; 24, 5, 14; 28, 22). Bei Paulus ist es gleichbedeutend mit schuldbarer Absonderung, Schisma (Gal. 5, 20; I. Kor. 11, 19). Jülicher (im Artikel „Heresy" der Encyclopedia Biblica II, 2019) bemerkt in der Hinsicht, dass im Christentum so sehr die Devise gilt „ihr seid alle eins in Christo Jesu", dass man nunmehr jede Neigung zum Individualismus mit Abscheu betrachtet, und dass die „Häresie", die für einen griechischen Philosophen ein Zeichen frischen Lebens wäre, für Paulus nur eine Unordnung ist. Das ist auch der Sinn von Titus 3, 10, wo zum erstenmal das Wort *αἱρετικός* erscheint, das sich weder in der Septuaginta noch im klassischen Griechisch findet. Man kann hier sehen, wie die Entwicklung des Sinnes eines Wortes die Geschichte einer Institution in sich schliesst.

1) Tit. 1, 10—11: *ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς, οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν.* Vgl. I. Tim. 1, 3—4. Ueber den Gnostizismus s. o. S. 103 f.

2) I. Tim. 1, 19: *περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν.* Der Apostel nennt zwei, Hymenäus und Alexander, die er „dem Satan überliefert hat". Vgl. I. Kor. 5, 5. „Dem Satan überliefern" heisst aus der Kirche Gottes stossen; der Kirche Gottes steht tatsächlich die „Synagoge des Satans" gegenüber (vgl. Joh. 8, 44 und vor allem Apok. 2, 9, 13; 3, 9). Die Juden vertrieben auch aus ihren Synagogen (Luk. 6, 22; Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 2). Die Herrschaft des Satans über die gegenwärtige Welt wird im nichtkanonischen Schluss des Markusevangeliums, wie ihn die Freer-Handschrift bietet, folgendermassen gekennzeichnet: die Apostel sprachen zu Jesus: „Diese ungerechte und ungläubige Welt ist in der Gewalt des Satans".

Wenn jemand eine andere Lehre vorträgt und sich nicht an die Heilsworte unseres Herrn Jesu Christi hält und an die Lehre, die der Gottseligkeit gemäss ist[1]), der ist ein Blinder. „Du aber rede, was der gesunden Lehre gemäss ist.“[2]) Diese gesunde Lehre ist in jeder Hinsicht „die Lehre Gottes, unseres Heilandes“.

Der Titusbrief spricht von den falschen Lehrern, „den Widerspänstigen und eitlen Schwätzern“, die vor allem „aus der Beschneidung“ stammen und die mit verschmitzter und gleisnerischer Propaganda „lehren, was man nicht lehren darf[3])“. Die Pastoralbriefe sprechen von „Beschnittenen“ wie die Didache von „Heuchlern“. Es handelt sich nicht um falsche Apostel oder Propheten, nicht mehr um Gläubige, die im Namen des Geistes reden: es handelt sich in den Pastoralbriefen nur um Lehrer, welche die gesunde Lehre preisgeben[4]). Diese Lehre stammt von Jesus Christus, und bezüglich der Bewahrung dieser Lehre kommt dem Apostel, der den Brief schreibt, dem Evangelisten, seinem Schüler, an den der Brief gerichtet ist, und den bewährten Männern, welche der Schüler unterweist, Autorität zu. Die Kirche, das „Haus Gottes“, ist die „Säule und Grundfeste der Wahrheit[5])“.

Gesunde Lehre und Hierarchie lassen sich nicht trennen. Nach den Pastoralbriefen wie in der Didache ist die Hierarchie von Bischöfen und Diakonen eingeführt. Der Philipperbrief sprach von einer Mehrzahl von Bischöfen, der Titusbrief spielt auf diese Mehrzahl in der Leitung an, wenn es in ihm heisst: „Ich habe dich in Kreta zurückgelassen, damit du, was mangelt,

---

Jesus antwortet: „Die Zahl der Jahre von Satans Macht ist erfüllt“. Jacquier III, 342.

1) I. Tim. 1, 3: *εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου καὶ τῇ κατ᾽ εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ . . .* Zu *ἑτεροδιδασκαλεῖν* vgl. I. Tim. 1, 3. Man vergleiche auch den ganzen Judasbrief.

2) Tit. 2, 1: *λαλεῖ ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ;* man beachte, mit welchem Nachdruck die Pastoralbriefe die gesunde und heilbringende Lehre der vergifteten gegenüberstellten: II. Tim. 2, 17; I. Tim. 6, 4; Tit. 1, 15.

3) Tit. 1, 11: *διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ.*

4) II. Tim. 4, 3: *τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, ἀλλὰ ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκάλους.*

5) I. Tim. 3, 15: *. . . ἐν οἴκῳ θεοῦ . . . ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.* Vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 276–278.

ersetzest und Aelteste von Stadt zu Stadt aufstellst, wie ich dir auch geboten habe.“ [1]) Diese Aeltesten stehen an der Spitze der Ortsgemeinde, um sie zu leiten und zu lehren: „Aelteste, die wohl vorstehen, soll man doppelter Ehre wert halten, besonders die, welche sich in Wort und Lehre mühen“ (I. Tim. 5, 17). Hier begegnet uns zum erstenmal ein Wort, das zur Bezeichnung dieser ansässigen Hierarchie dient, das Wort *πρεσβυτέριον* (I. Tim. 4, 14). Diesem Aeltestenkollegium ist eine Befugnis anvertraut, die man am besten als Ordnungsgewalt bezeichnen kann. Timotheus wird ermahnt: „Vernachlässige das Charisma nicht, das in dir ist und das dir gegeben ward durch Weissagung und Händeauflegung des *πρεσβυτέριον*.“ [2]) Durch eine Weissagung sind die Apostel und die Aeltesten auf Timotheus hingewiesen worden [3]), das hat nichts Ueberraschendes an sich. Die Auflegung der Hände ist ein Ausdruck der Segnung, der dem ältesten Judentum entlehnt ist [4]).

---

1) Tit. 1, 5: Theodor von Mopsveste, In epistol. B. Pauli commentarii ed. Swete (1882), II, 121 sagt, dass Bischöfe und Priester ursprünglich ein und dasselbe Amt waren, und dass das Amt, das später der Episkopat wurde, damals in jeder Provinz für die ganze Provinz durch einen „Apostel“, wie Titus in Kreta, Timotheus in Asien, versehen wurde: der Apostel allein hatte das Recht der Ordination. Diese Theorie des Theodor von Mopsveste scheint nichts anderes zu sein als eine Exegese, welche die Rolle des Timotheus und Titus erklären soll: zwischen die Person des Missionärs und die Ortshierarchie schiebt er eine Provinzialhierarchie, indem alle Kirchen derselben Provinz, Galliens z. B., einem Bischof unterworfen sein sollen. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, (Paris 1894), 36 ff. hat sich auf diese Aussage von Theodor gestützt, um die späte Entstehung von bischöflichen Diözesen in Gallien zu erklären. Wir glauben mit Harnack (Mission und Ausbreitung I, 376), dass die Verallgemeinerung des Theodor bezüglich des Apostel-Provinzbischofs (im Gegensatz zu dem einer Stadt) eine Phantasie ist, obschon die Entwicklung in Gallien eine besondere gewesen sein kann.

2) I. Tim. 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἔν σοι χαρίσματος ὃ ἐδόθη σοι διὰ τῆς προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* Der Ausdruck *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν* findet sich Hebr. 6, 2 wieder. Vgl. die Anm. Westcotts zur Stelle. Die Geste der Händeauflegung, der Ausdruck einer unbestimmten Segnung, ist notwendigerweise von einigen Worten begleitet, die sie näher erläutern. Bruders 356—358.

3) Das ist der durch I. Tim. 1, 18 nahegelegte Sinn. Vgl. Act. Ap. 13, 1—3.

4) Vgl. Tertullian, De baptismo 8: Manus imponitur per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum ... Sed est hoc quoque de veteri sacramento quo nepotes suos ex Joseph Ephraim et Manassem Jacob capitibus impositis et intermutatis manibus benedixerit.“ Dieselbe Bedeutung wird der Auflegung der Hände beigemessen durch

Unter Charisma hat man hier eine Geistesgabe zu verstehen, ein πνεῦμα, eine Gabe, die dem verbleibt, der sie empfangen, und die durch den Apostel und die Aeltesten übertragen wurde. Timotheus, der sie empfangen, kann sie darum seinerseits anderen übertragen[1]).

Bei der Wahl der Diakonen soll man darauf sehen, dass sie sittenrein und ehrbar leben und nicht eigennützig sind: es müssen Männer sein, die vor ihrer Wahl schon bewährt sind (δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον). — Die Didache hatte auch schon von einer ähnlichen Bewährung gesprochen. Sie müssen gezeigt haben, dass sie ihren Kindern und ihrem eigenen Hause gut vorstehen können (I. Tim. 3, 8—13). Der Bischof — von ihm wird in der Einzahl geredet, während der Brief von den Diakonen in der Mehrzahl sprach — soll untadelig sein und auch bei denen, die draussen stehen (ἀπὸ τῶν ἔξωθεν), sich eines guten Rufes erfreuen. Er soll gastfrei und tüchtig im Lehren sein (3, 2). Er darf nicht habgierig sein und muss den Beweis erbracht haben, dass er seinem eigenen Haus gut vorgestanden und seine Kinder in Zucht und Ordnung gehalten hat; denn „wer nicht seinem eigenen Hause vorzustehen weiss, wie wird der für die Kirche Gottes Sorge tragen?“[2])

Die Pastoralbriefe sind das Werk eines Apostels Christi, der, sein nahes Ende vor Augen, die Einrichtungen, wie sie in den Kirchen Kretas und Asiens bestehen, bestätigt. Die bestehenden Einrichtungen werden durch die apostolische Autorität gut geheissen. Der Apostel hat das Gefühl, dass sein Lauf vollendet ist (III. Tim. 4, 7): er gibt seinem Schüler, den er als Evangelisten bezeichnet (4, 5), seine Weisungen, und dieser Schüler soll ebenso wie das Presbyterium in jeder Kirche seine

---

Clemens Alexandr. Pädag. III, 11 (P. G. VIII. col. 637 B) und durch den Gnostiker Isidor, zitiert in den Stromata III, 1 (col. 1101).

1) I. Tim. 5, 22: χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει. C. Gore, The ministry of the Christian Church (London 1899), p. 250: „It is only a very arbitrary criticism which can fait to see here . . . the permanent process of ordination with which we are familiar in the later Church history, and that conception of the bestowal in ordination of a special „charisma“, which at once carries with it the idea of „permanent character“ and that distinction of clergy and laity which is involved in the possession of a definite spiritual grace and power by those who have been ordained.

2) I. Tim. 3, 4—5. Dieselbe Lehre Tit. 1, 5—9.

Stelle versehen. Wie immer in dieser Zeit die Beziehung zwischen Presbyterium und Episkopat gewesen sein mag, und wenn wir absehen von den liturgischen Funktionen, so viel steht fest, dass dem Episkopat die Verwaltung der äusseren Angelegenheiten und der Lehre zukommt. Die Kirche hat Einnahmen und Ausgaben (I. Tim. 5, 16), darum muss der Bischof ein guter Verwalter sein. Es muss in der Kirche Ordnung herrschen; darum muss der Bischof ein guter Erzieher sein. Aber vor allem muss der überkommene Glauben gehütet und verteidiget werden, darum muss der Bischof ein Mann sein, der mit Umsicht über die Bewahrung der Lehre wacht[1]).

Die Johannesapokalypse ist das Buch eines Propheten, dem Gott, der Herr der Geister der Propheten, seine Engel sandte, dass er seinen Dienern kundtue, was binnem kurzem eintreten soll (Apok. 22, 6). Johannes hat es gehört und gesehen, und der Engel, der ihm alles gezeigt hatte, sprach zu ihm: „Ich bin dein Mitknecht und der deiner Brüder, der Propheten“ (22, 9). Doch, nach den Vorwürfen und Drohungen zu urteilen, die er an die sieben Kirchen richtet, muss seine Bedeutung weit diejenige der Propheten überragen, wie sie uns die Didache schildert, die von einer Kirche zur andern wanderten und dem Urteil preisgegeben waren, das jede Kirche über sie fällte.

Die Sendschreiben an die sieben Kirchen zeigen, dass jede derselben autonom ist. So die Kirche von Ephesus, welche der Prophet lobt, weil sie die „Bösen“ hasst und die prüft, „welche sich Apostel nennen und es nicht sind“, denn die Kirche von Ephesus hat sie als Lügner erfunden (2, 2). Man

1) Es ist interessant zu sehen, wie die Gegner der Echtheit der Pastoralbriefe sich für ihre Ansicht auf all die Züge berufen, die, wie Holtzmann sagt, „einen gemässigt katholischen Paulinismus“ und ein „Kirchentum im Entstehen“ zeigen. Vgl. von Soden, Handkommentar III, 162—167; von Soden setzt die Pastoralbriefe frühestens in die Zeit des Domitian (81—96). Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 280, schliesst seine Analyse der Pastoralbriefe mit der Erklärung, es finde sich in ihnen der Traditionsgedanke, die Idee der sichtbaren Kirche, als der Gemeinschaft der Guten und Bösen, wir haben die Kirche, als Lehrautorität das Verhältnis der einzelnen zu Christus vermittelnd, und wir haben endlich die ecclesia invisibilis als Glaubensgegenstand, mit einem Wort: „die ganze Katholizität in nuce“. — Wir haben dem gegenüber nichts einzuwenden.

erinnere sich an die Regeln, welche die Didache aufstellt. Dieselbe Kirche hasst die Werke der Nikolaiten (2, 6) während die Kirche von Pergamon gegen die Anhänger der Lehre des Balaam zu nachsichtig ist (2, 14), ebenso auch gegen die, welche sich zur Lehre des Nikolaiten halten. Die Kirche zu Thyatira gestattet einem Weib, namens Jezabel, die sich Prophetin nennt, zu lehren (2, 20), gesegnet sind die, welche nicht dieser Lehre anhangen und die Tiefen Satans nicht kennen[1]), wie diese falschen Lehrer sagen (2, 24): Der Prophet spricht zu dem Engel der Kirche von Sardes: „Sei wachsam und stärke das übrige, das am Absterben ist; . . . Gedenke, wie du empfangen und gehört hast, und bewahre und tue Busse“ (3, 2—3). Balaam und Jezabel sind symbolische Namen für Irrtümer, die ähnlich wenn nicht gar identisch sind mit denen der Nikolaiten. Der Irrtum hat sich in diese Kirchen eingeschlichen, die unerfahren und dafür leicht empfänglich sind; er ist gleichsam ein Ehebruch, den der Menschensohn verabscheut und bestraft, „und alle Kirchen werden erkennen, dass ich es bin, der Herzen und Nieren erforscht“ (2, 23).

Im Niedergang begriffene Kirchen können durch ein ausserordentliches Eingreifen des Geistes reformiert werden, aber eine ständige Leitung hält nicht so an. Die johanneischen Briefe stehen der Methode der Pastoralbriefe näher. Wir finden in ihnen den gleichen Abscheu gegen die Irrlehre und die Bekräftigung des Vorrangs der „von Anfang an“ überkommenen Lehre (II. Joh. 5). Denn „es sind viele Verführer in die Welt ausgegangen, die nicht bekennen, dass Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ein solcher ist ein Verführer und Antichrist“ (V. 7). Wie kann man Gott haben, wenn man nicht bei der Lehre Christi bleibt[2])? „Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht mitbringt, den nehmt nicht auf ins Haus noch sprecht zu ihm: Sei gegrüsst“ (V. 10). „Was ihr von Anfang an gehört habt, das bleibe in euch! Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt, so werdet auch

1) Anspielung auf Spekulationen der Nikolaiten. Vgl. I. Kor. 2, 10, wo es vom Geist heisst, er erforsche die „Tiefen Gottes“ und Irenaeus Haer. 2, 21, 2, wo die Gnostiker „profunda Bythi“ erforschen.

2) II. Joh. 9: *μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ*. Dazu bemerkt Holtzmann, Handkommentar IV, 242: „Vollends erhellt V. 9 zur Evidenz, dass dem Briefsteller die kirchliche Lehre als Gebot vorschwebt.“

ihr im Sohne und im Vater bleiben . . . Dies habe ich euch geschrieben betreffs derer, die euch verführen" (I. Joh. 2, 24—26). Die empfangene Lehre besteht in den Geboten Christi: „Wer sagt, er kenne ihn, und seine Gebote nicht hält, der ist ein Lügner, und in ihm ist nicht Wahrheit."[1]) Ein ähnliches Urteil fanden wir in der Didache. „Glaubt nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister", um beurteilen zu können, „ob sie aus Gott sind, denn viele falsche Propheten sind in die Welt ausgegangen" (I. Joh. 4, 1).

Im dritten Johannesbrief lässt sich das Vorhandensein einer Autorität feststellen, welche die Einzelkirche gegen die Propaganda des Irrtums schützt. Der Aelteste (*πρεσβύτερος*), wie sich der Verfasser des dritten Johannesbriefes nennt (es ist kein anderer als der hl. Johannes), schreibt einem Christen namens Caius, wie es ihn freue, wenn „Brüder" kommen und „angesichts der Gemeinde" (in deren Mitte der Aelteste weilt) Zeugnis geben von der Liebe, die Gaius „den Brüdern und besonders den Fremden" erwies. Der Aelteste bestärkt ihn darin, auch weiterhin, wie er es getan, zu den Reisekosten derselben beizutragen; „denn um seines Namens willen sind sie ausgezogen und erhalten von den Heiden nichts"[2]). Wir finden hier wirkliche Missionäre, die vom Apostel Johannes und seiner Kirche ausgeschickt worden sind. Diese Missionäre haben indes nicht überall eine so liebevolle Aufnahme gefunden, wie bei Caius; in einer anderen Kirche hat man sie fortgejagt. An der Spitze dieser Kirche steht ein Christ, namens Diotrephes. Der Aelteste hatte nicht an Diotrephes, sondern an die Ortskirche geschrieben: Diotrephes, welcher der erste unter ihnen sein will (*ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν*), hat für sie geantwortet und sich geweigert, die Brüder aufzunehmen, die ihm der Aelteste empfahl, ja sogar den Gläubigen verboten, sie aufzunehmen und sie aus der Gemeinde verstossen. „Deswegen will ich ihm, wenn ich komme, seine Werke, die er tut, vorhalten, da er gegen uns mit übler Nachrede schwätzt."[3])

---

1) I. Joh. 2, 4: *ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν.* Diese Worte lassen auf falsche Apostel schliessen. Vgl. Apok. 2, 2.

2) III. Joh. 5—7. *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν,* um seines, d. h. Jesu Namens willen zogen sie aus. Vgl. Act. Ap. 5, 14 und Apok. 2, 3. Vgl. Lagrange, Messianisme, 145[1].

3) III. Joh. 9—12: *ἔγραψά τι* (nicht *ἔγραψα ἄν*) *τῇ ἐκκλησίᾳ κτλ.*

Man darf aus den Worten „Diotrephes nimmt uns nicht auf“ nicht zuviel herauslesen, als ob Diotrephes die Autorität des Aeltesten nicht anerkennen wollte oder es zu einem Bruch mit ihm gekommen wäre; denn der Aelteste will persönlich hinkommen und unnachsichtig mit ihm reden. Man wird einfach anzunehmen haben, dass Diotrephes die zwei reisenden Brüder, die eine schriftliche Empfehlung des Apostels vorwiesen, nicht aufnahm; so gross war die Vorsicht gegenüber Gaben heischenden Missionären. Offenbar hatte Diotrephes auch ein gewisses Recht, im Namen der Gemeinde zu sprechen. Die kirchliche Ueberlieferung stellt sich gern den Apostel Johannes von Bischöfen umgeben vor, die er in den von ihm gegründeten Kirchen eingesetzt hat[1]). Diotrephes ist also der erste monarchische Bischof, dessen Namen wir kennen lernen. Die moderne Kritik ist gar nicht böse, dass sie ihn im Gegensatz zu dem Apostel setzen kann: in dem einen wirkt der Geist, jener ist der Vertreter der Hierarchie, die alles Derartige beseitigen will. Es würde mehr von historischem Sinn zeugen, wenn man sich fragen würde, nicht, ob der Primat des Diotrephes usurpiert ist, sondern ob in seinem Fall nur eine Ungeschicklichkeit seinerseits vorliegt.

II.

Der Clemensbrief könnte den Abschluss der Untersuchung über die kirchliche Entwicklung im apostolischen Zeitalter bilden, denn in ihm finden wir die Entwicklung der Einrichtungen und Ideen, welche schon die Apostelschriften bezeugen,

---

1) Clemens Alex. bei Eusebius KG III, 28, 6. Vgl. die Angabe des Muratorianum: Johannes habe das vierte Evangelium geschrieben, „cohortantibus condiscipulis et episcopis suis“, und Tertullian, Adversus Marcionem IV, 5: Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsim eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus, in Joannem stabit auctorem“, Tertullian scheint zu glauben, dass der ordo episcoporum durch Johannes eingeführt worden sei; es ist aus andern Stellen (Exhort. cast.) bekannt, dass er die Unterscheidung von plebs und ordo für eine Schöpfung der Kirche hielt. — Ueber den dunklen Punkt, ob der Engel jeder der sieben Kirchen ihr Bischof ist, vgl. Swete, Apokalypse p. 21—22, Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 207—09 und Lightfoot, Chr. Min. 29. Dieser nimmt eine Analogie an zwischen den „Engeln“ der Kirchen in der Apokalypse und den „Fürsten“ in der Prophetie des Daniel (10, 13, 20, 21).

beendet[1]). Er zeigt uns auch das erste Auftreten des römischen Primates.

Zunächst scheint der Begriff der Charismen, die fünfzig Jahre vorher eine so grosse Rolle spielten, jetzt verschwunden zu sein, und das Wort Charisma ändert seine Bedeutung und nimmt den Sinn an von Gabe, die jedem von Gott im Leben der Gemeinde zugeteilt ist. Christenpflicht ist es, solidarisch zu sein mit all seinen Brüdern und den Nächsten sich unterzuordnen, „wie es in dessen Charisma begründet ist." Was bedeutet das? „Der Starke soll für den Schwachen sorgen, und der Schwache auf den Starken achten; der Reiche soll dem Armen Hilfe bieten" und der Arme zu Gott für den Reichen beten[2]). . . . Die Stärke ist also ein Charisma, aber ebenso die Schwäche, ebenso der Reichtum und die Armut, ebenso die Weisheit, die Demut und die Enthaltsamkeit.

Ferner findet sich keine Spur mehr von Wanderpredigern. Wohl spricht der erste Clemensbrief von Propheten, aber es handelt sich um Elias, Elisäus, Ezechiel[3]). Der Ausdruck Lehrer findet sich sowenig wie das Wort Evangelist. Wenn von Aposteln die Rede ist, so handelt es sich um die grossen Apostel wie Petrus und Paulus.

Der erste Clemensbrief enthält mehr als einen Widerhall der Aussprüche über die Autorität, wie wir sie bei Paulus, in der Didache, im ersten Petrusbrief und in den johanneischen Schriften festgestellt haben, er ist im ganzen genommen eine Bekräftigung der Einheit durch die Autorität. Da er an eine Kirche gerichtet ist, in der anarchische Zustände herrschen, versteht man es, dass er mit solchem Nachdruck von der Notwendigkeit des Gehorsams spricht. Es zeigt sich aber sofort, dass die durch die Autorität begründete Einheit für ihn das Grundprinzip der Lehre von der Kirche ist. Immer wieder fliesst dem

---

1) Die Adresse trägt nicht den Namen des Clemens: *Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον* . . . Nur eine *ἐκκλησία* ist in jeder Stadt, und sie ist eine Fremde in derselben. Ueber die Bedeutung des Wortes *πάροικος*, ansässiger Fremder vgl. Chapot, 179. Dittenberger, Sylloge III, 178 im Index zu den Worten *πάροικος* und *παροικέω*.

2) I. Clem. 38, 1—2. Die Zitate aus dem Clemensbrief sind ebenso wie aus der Didache im allgemeinen nach der Uebersetzung bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, wiedergegeben.

3) 17, 1; 43, 1.

hl. Clemens das Wort „Einheit“ (*ὁμόνοια*) in die Feder, ebenso die Worte und Bilder, die Disziplin und Gehorsam bedeuten.

Clemens sieht gleich der Didache und Apokalypse die Christenheit in der ganzen Welt zerstreut: er kennt noch nicht das Wort „katholisch“, aber er weiss, dass Paulus der ganzen Welt (*ὅλον τὸν κόσμον*, 5, 7) Gerechtigkeit gepredigt hat und dass die Auserwählten auf der ganzen Welt (*ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*, 59, 2) verbreitet sind.

Die Gläubigen sind ein Volk, ein *ἔθνος*, das der Herr aus den Nationen erwählt hat, ein auserwählter Teil, den sich Gott bereitet hat, ein heiliger Anteil, den er sich vorbehalten; darum sollen sie alles tun, was zur Heiligung gehört, sich an jene halten, denen von Gott Gnade gegeben ist und „die Eintracht anziehen[1])“. „Und auch wir, einmütig und andächtig versammelt, wollen nachdrücklich wie mit einem Munde zu ihm hinaufrufen.“[2]) Auch in den ignatianischen Briefen werden wir die für die christliche Gemeinde notwendige Einheit nicht in stärkeren Ausdrücken betont finden. — Der erste Clemensbrief vergleicht die Kirchendisziplin mit der militärischen. „Lasst uns doch auf jene achten, die für unsere Fürsten zu Felde ziehen, wie genau, wie bereitwillig, wie gehorsam sie die Befehle ausführen. Keineswegs sind doch alle Generäle, und Obristen und Hauptleute und Führer von Fünfzigschaften und so weiter, sondern jeder richtet an seinem Ort aus, was ihm vom Könige und den Führern befohlen ist.“[3]) Wir finden auch im ersten

1) 29, 1—3; 30, 3: *ἐνδυσώμεθα τὴν ὁμόνοιαν.*

2) 34, 7: *καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει ὡς ἑνὸς στόματος βοήσωμεν.* Anspielung auf die liturgischen Gesänge und Akklamationen. Der Ausdruck *ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες*, dem wir bei Ignatius wieder begegnen werden, fand sich schon bei Paulus (s. o. S. 73). Zu *συνειδήσει* ist der Ausdruck „conscientia religionis“ bei Tertullian zu vergleichen. Siehe oben S. 37.

3) 37, 2—3: *κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν... ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.* Die Chiliarchen, Hekatontarchen, Pentekontarchen sind eine Reminiscenz an Exod. 18, 21. Mit dem Chiliarch ist wohl ein Tribun. mit dem Hekatontarchen ein Centurio gemeint. Eine Charge, die dem Pentekontarchen gleichzusetzen wäre, gibt es im römischen Heer nicht. Der Eparch ist ein Civilpräfekt. — Die Christen haben schon früh diese militärischen Vergleiche geliebt. Vgl. II. Kor. 10, 3—6; Eph. 6, 10—18; Phil. 2, 25. In den Pastoralbriefen ist das Christenleben ein Militärdienst und der Christ ein Soldat (I. Tim. 1, 18; II. Tim. 2, 3). Bei Ignatius, Tertullian und Cyprian finden sich dieselben Bilder.

Clemensbrief einen Vergleich wieder, dem wir schon im Römer- und ersten Korintherbrief des hl. Paulus begegnet sind: Die Gläubigen sind nicht bloss ein Volk, eine Versammlung, eine Armee, sondern ein Leib[1]), und zwar der Leib Christi. „Warum zerreissen wir die Glieder Christi" (46, 7). — Die Kirche ist auch eine Herde: „Die Herde Christi soll samt ihren Presbytern im Frieden leben", deren Leitung sie untersteht[2]). All diese Bilder sind uns schon vertraut, aber es ist beachtenswert, mit welcher Präzision sie jetzt vorgetragen werden.

Die Einheit ist eine Frucht der Erziehung, welche die Presbyter den Gläubigen angedeihen lassen. Das Wort *παιδεία* ist dem Verfasser des Briefes so geläufig wie das Wort *δμόνοια*. „Unsern Vorstehern lasst uns Hochachtung erweisen, die Presbyter ehren, die Jüngeren in der Furcht des Herrn erziehen, unsere Frauen zum Guten anhalten."[3]) Es handelt sich hier nicht bloss um sittliche Unterweisungen, sondern die Erziehung erstreckt sich auch auf Bildung des Verstandes und Charakters zum Zweck, die Einheit in der Kirche zu gewährleisten. „Lasst uns Züchtigung annehmen, über die niemand unmutig werden darf: Die Ermahnung (*νουθέτησις*), die wir einander zuteil werden lassen, ist gut und sehr nützlich" (56, 2). „Unterwerfet euch den Presbytern, nehmet Züchtigung zur Busse an . . . Lernt euch unterordnen. — Denn es ist besser für euch, in der Herde Christi gering aber auserwählt gefunden zu werden, als mit übermässigem Grosstun von der Hoffnung, die er gibt, ausgeschlossen zu werden."[4]) Man könnte übersetzen: ausserhalb der Herde keine Hoffnung, ausserhalb der Kirche kein Heil.

Diese Zucht gründet sich auf die Gebote des Herrn und den überkommenen Glauben. „Die Gebote und Forderungen des Herrn mögen auf die Tafeln eures Herzens geschrieben sein" (2, 8). Unglücklich ist der, der nicht mehr „wandelt in den Satzungen der Gebote" Christi[5]). Lasst uns eingedenk

1) 37, 5; 38, 1. Man erinnere sich (s. o. S. 37), dass das lateinische Wort corpus der juristische Ausdruck für eine Gesellschaft ist.

2) 54, 2; Vgl. 16, 1; 44, 3; 57, 2.

3) 21, 6. Die *προηγούμενοι* sind die Leiter der Kirche; die *πρεσβύτεροι* sind bejahrte oder alte Christen im Gegensatz zu den neubekehrten, *νεώτεροι*.

4) 57, 1—2. Hier bedeuten *πρεσβύτεροι* noch die Alten im Gegensatz zu den *νεώτεροι*. Clemens ist hier von I. Petr. 5, 5 abhängig. Ueber die Anwendung von *πρεσβύτεροι* vgl. Bruders, 373—386.

5) 3, 4: *ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ*.

sein „der Worte des Herrn Jesus“: wir wollen „gehorsam gegen seine heiligen Worte wandeln[1])“. Wer Liebe zu Christi besitzt, „der halte die Gebote Christi[2])“. So wahr Gott lebt und der Herr Jesus Christus und der Hl. Geist, wer sonder Wanken und demütig „die von Gott gegebenen Forderungen und Gebote ausführt“, der wird eingeordnet sein in die Zahl der durch Jesus Christus Geretteten[3]). Der Verfasser des Briefes hat, wenn er die Gläubigen in Korinth zur Einigkeit mahnt, die Ueberzeugung, dass man seine Mahnungen beachten wird, denn die Korinther sind gläubige Männer, welche die „Worte der göttlichen Lehre durchforscht“ haben[4]). Nichts ist klarer als die Terminologie, welche zur Kennzeichnung dieser Lehre dient. Der Brief spricht nicht von Geist, sondern von Logia; das lässt vermuten, dass die Gebote sicherlich schriftlich fixiert waren. Daher wird auch der Begriff der Schrift im Clemensbrief in Ausdrücken angewendet, die über den gedanklichen Inhalt keinen Zweifel lassen: „Ihr kennt ja die heiligen Schriften, und zwar recht gut, und ihr habt die Worte Gottes durchforscht.“[5]) Welches immer der Inhalt dieser hl. Schriften und der Platz, den unter ihnen das Neue Testament einnehmen mochte, gewesen sein mag, wir haben hier ein Gesetz, das, den Händen der Presbyter anvertraut, zur Richtschnur dient. Es findet sich sogar ausdrücklich das Wort Regel (*κανών*): es wird nicht ausschliesslich von der Schrift gebraucht, sondern es begreift alles in sich, was den überkommenen Glauben ausmacht: „Wir wollen die leeren und eitlen Gedanken dahinten lassen und nach der herrlichen und erhabenen Regel, die uns überliefert ist, leben.“[6])

Im ersten Clemensbrief handelt es sich nicht darum, die Grundsätze der „Regel“ in Sachen der Lehre etwa Häretikern gegenüber zur Anwendung zu bringen. Es kommt in ihm nur

---

1) 13, 1 und 3. Vgl. 20, 1—10.

2) 49, 1: *τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα.* Vgl. 50, 5.

3) 58, 2: *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα.*

4) 62, 3: *τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ.* Vgl. Hebr. 12, 6—9.

5) 53, 1: *ἱερὰς γραφάς, λόγια τοῦ θεοῦ.* Vgl. 45, 2.

6) 7, 2: *ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα.* Diesem Wort *κανών* sind wir schon II. Cor. 10, 13 und Gal. 6, 16 begegnet: hier hat es den Sinn von massgebender Regel, Autorität. Es findet sich noch zweimal bei Clemens: 1, 3 (*ἐν τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς*) und 41, 1. Vgl. Hoennicke, Das Judenchristentum (Berlin 1908) S. 351.

die hierarchische Ordnung in Frage, insofern sie von Christus selbst eingesetzt ist. „Wir müssen alles in Ordnung tun, was der Herr zu festgesetzten Zeiten auszuführen beschlossen hat.“ [1]) Das ist eine Anspielung auf den christlichen Kult. Hier wie in der Didache ruft der christliche Kult die Erinnerung an den levitischen wach. „Die Opfer und den Tempeldienst hat er ja nicht mehr aufs Geratewohl und in Unordnung zu verrichten befohlen, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden. Wo und durch wen er sie vollbracht haben will, das hat er selbst nach seinem allerhöchsten Rate angeordnet.“ Er hat die Dienstleistungen des Hohenpriesters vorgeschrieben, und den Priestern ihren Ort zugewiesen und den Leviten ihre Verrichtungen. Er hat Vorschriften für das Volk, die Laien, gegeben, d. h. für die Israeliten, die nicht zum Stamm Levi und den Priesterfamilien gehörten [2]). Wir haben hier eine voll ausgebildete Allegorie vor uns, denn das Levitentum ist ein Vorbild der Ordnung, wie sie nach dem Clemensbrief in der christlichen Liturgie herrschen soll.

Man streitet darüber, ob mit dem Hohenpriester (*ἀρχιερεύς*) der Bischof oder Christus gemeint ist; sicher ist es, dass die Priester (*ἱερεῖς*) die Presbyter bedeuten und die Leviten die Diakonen. Sei dem wie es wolle, der christliche Kult wird von einer vom Volk geschiedenen Hierarchie verwaltet: es gibt Kleriker und es gibt Laien. „Ein jeder von uns, Brüder, möge an seinem Ort Gott wohlgefallen . . . und nicht das festgesetzte Mass seines Dienstes überschreiten.“ [3])

Wir sind schon im ersten Clemensbrief einem echt römischen Bild dieser Hierarchie begegnet: Die Christen werden mit einem Heer verglichen, das unter seinen Führern Kriegsdienste tut, indem jeder nach seinem Rang und seiner Stellung die Befehle des Königs und der Führer ausführt. Der König

1) 40, 1: *πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους.*

2) 40, 2—5: *τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται, ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος κτλ.* Ueber die Bedeutung von *ἀρχιερεύς* cf. Lightfoot, Clement II, 123. Man beachte die Anwendung von *τόπος*. Das Wort *λαϊκός*, das der Septuaginta fremd ist, erscheint hier zum ersten Male in der Kirchensprache.

3) 41, 1: *ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι . . ., μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα.*

ist hier Christus selbst, die Führer (ἡγούμενοι) sind die Presbyter. Man beachte, dass sowohl der König als auch die Führer Befehle geben[1]). Woher kommt den Presbytern dieses Recht zu befehlen und diese Autorität, welche sie über die überkommenen Vorschriften setzt? Unser Brief gibt die Antwort, dass Christus von Gott gesendet ist und die Apostel von Christus. In gleichem Sinn sagte Tertullian hundert Jahre später: „Die Kirche stammt von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott."

Der erste Clemensbrief fügt auch tatsächlich bei, dass die Apostel, nachdem sie die Aufträge des auferstandenen Heilandes empfangen, auszogen, um das Reich Gottes zu predigen. Sie predigten in Dorf und Stadt und setzten die Erstbekehrten, die „Erstlinge" in diesen Dörfern und Städten ein in das Amt der Bischöfe und Diakonen für die zukünftigen Gläubigen (42, 1—4).

So ist die Hierarchie auf die unmittelbare Autorität der Apostel gegründet. Wenn die „Erstlinge", die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe, sterben, so übernehmen jeweils neue Bischöfe, die nach dem Urteil aller bewährt sind, ihr Amt; diese neuen Bischöfe werden, wenn nicht durch die Apostel selbst, so doch durch Bischöfe eingesetzt, welche die Apostel in ihr Amt eingeführt haben, und die ganze Gemeinde muss ihre Zustimmung geben[2]). Mit anderen Worten: Die bischöfliche

---

1) 37, 2: τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων. — In diesen Ausdrücken merkt man die loyale Gesinnung des Clemens gegen den Kaiser und die Obrigkeit. In der Hinsicht ringen im Urchristentum zwei entgegengesetzte Auffassungen miteinander. Einmal die Auffassung, wie sie in der Johannesapokalypse zutage tritt, die im römischen Reich die Manifestation des Antichristes sieht, andererseits die loyale Gesinnung, die dem Kaiser geben will, was des Kaisers ist. Wenn wir von der dunklen Stelle II. Thess. 2, 6, 7 absehen, äussert sich Paulus entschieden in loyalem Sinn: Rom. 13. 1—7; Tit. 3, 1. Ebenso I. Petr. 2, 13—14, 17. Als Gegenleistung verlangen die Christen wie die Juden vom Reich Sicherheit und Gerechtigkeit; die Forderung, dass es sich bekehre, wagen sie ihm nicht zu stellen.

2) 44, 2—3. Man kann in diesen Stellen eine Anspielung auf den kollegialen Episkopat und das Wahlverfahren sehen. Man wählt bewährte Männer (δεδοκιμασμένοι). Sie werden durch die Apostel eingesetzt, oder, wenn die Apostel schon gestorben sind, durch die Bischöfe, oder Presbyter, die von den Aposteln aufgestellt sind. Sie werden eingesetzt mit Zustimmung der Ortsgemeinde. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων (den

Autorität mit ihren Befugnissen beruht nicht wie bei den Magistraten der griechischen Städte einfach auf der Wahl der Gemeindemitglieder; sie ist keine durch die Gemeinde übertragene Gewalt, sondern ein Amt, eine λειτουργία, welches von den Inhabern auf ihre Nachfolger wie ein Erbe von Hand zu Hand übergeht. Es ist im eigentlichen Sinn die Hierarchie.

Auf Grund dieses Prinzips tadelt der erste Clemensbrief das von der Kirche zu Korinth gegebene Aergernis. Presbyter, die ihr Amt untadelig bekleiden, „abzusetzen, das halten wir für Unrecht" (44, 3). Das Aergernis ist hässlich und des Christentums unwürdig, dass die hervorragend zuverlässige und alte Gemeinde zu Korinth wegen einer oder zwei Personen gegen die Presbyter, d. h. die Vorsteher der Gemeinde, sich erhebt (47, 6). Diese Spaltung ist gottlos und abscheulich. „Es würde uns nicht als kleine Sünde gerechnet werden, wenn wir jene, die untadlig und heilig die Opfer des Bischofsamtes dargebracht haben, absetzen."[1]) Aus diesen Worten lässt sich schliessen, dass die Gemeinde im Falle, dass es sich um einen schweren Verstoss handelte, dem Inhaber das Bischofsamt entziehen könnte. Von diesem Fall abgesehen, ist das Amt unverlierbar und lebenslänglich (44, 5—6).

Im Schluss des Briefes wird mitgeteilt, dass von Rom nach Korinth „gläubige und verständige Männer" gesendet werden, die gesetzten Alters sind und die von Jugend auf durch die Ehrbarkeit ihres Wandels sich ausgezeichnet haben: „Die sollen Zeugen zwischen euch und uns sein", mit anderen Worten, sie sollen den Korinthern das Urteil der Römer mitteilen und ihnen den Brief des Clemens überbringen. „Dies alles tun wir, damit ihr erkennt, wie all unsere Sorge darauf gerichtet war und andauernd gerichtet ist, dass ihr rasch zum Frieden kämet" (63, 3—4). War die römische Kirche von Korinth aus zum Eingreifen aufgefordert worden? Der Brief sagt darüber nichts; wenn die durch den Aufruhr der Korinther

---

Aposteln) ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. Die Ortsgemeinde gibt zur Bestallung nur ihre Zustimmung.

1) 44, 4: ἁμαρτία οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα, τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Hier finden wir einen Beweis für den priesterlichen Charakter des Episkopats und für die Zusammenfassung des Episkopats und Presbyterats in dem Sinne, wie wir ihn anderswo präzisiert haben.

vertriebenen Presbyter sich nach Rom gewandt hatten, so tat wohl Clemens besser, davon zu schweigen. Nehmen wir dies an, so hätten wir hier einen sehr bemerkenswerten Rekurs nach Rom, den ersten, von dem die Geschichte weiss. Es ist auch möglich, dass man in Rom durch das offene Gerede von dem Skandal in Korinth erfahren hatte und dass das Eingreifen aus eigener Initiative erfolgte (44, 7). Bei dieser Annahme tritt noch besser hervor, wie die inneren Zwistigkeiten zu Korinth etwas Unerhörtes waren und wie man in Rom schon das Bewusstsein hatte, „im Besitz der überragenden autoritativen Sonderstellung“[1]) zu sein, die Rom später unablässig in Anspruch nahm und der man sich, von diesem ersten Eingreifen angefangen, in Korinth gewissenhaft unterwarf.

Sohm, der wohl weiss, welch wichtiges Zeugnis der Brief des Clemens von Rom für den Katholizismus und den römischen Primat bildet, meint, dass in diesem Brief sich die Entstehung des Kirchenrechts ankündigte, das nach seiner Auffassung die Grundlage des Katholizismus ist. Nach ihm ist es die Grundlehre des Katholizismus, dass die sichtbare, durch Bischöfe und Papst verfasste und regierte Kirche mit der Ekklesia, der Christenheit, der Kirche Christi identisch sei . . . Warum? Weil die Christenheit von Gott selbst eine bestimmte rechtliche Ordnung empfangen hat, weil es ein göttliches Recht gibt. Diese Lehre findet ihren ersten Ausdruck in dem Brief des Clemens an die Korinther. Vor Clemens gab es auch nicht annähernd etwas Derartiges, man kann also mit Recht sagen, dass der Clemensbrief der urchristlichen Verfassung in der Kirche ein Ende machte. „Ein Ereignis von unberechenbarer Tragweite.“[2])

Diese Auffassung hat viel Wahres in sich, insofern sie die Lehre des Clemensbriefes treffend charakterisiert. Er proklamiert in der Tat das göttliche Recht der von den Aposteln eingesetzten Hierarchie. Und dieses göttliche Recht der Hierarchie ist in der Tat ein Grundpfeiler des Katholizismus. — Aber hat der erste Clemensbrief wirklich erst das

1) Duchesne, Églises séparées (Paris 1896) p. 126. Man beachte dass der Apostel Johannes damals noch in Ephesus lebte und dass er nicht eingriff, obwohl Beziehungen zwischen Ephesus und Korinth viel natürlicher waren als zwischen Korinth und Rom.

2) Sohm, Kirchenrecht I (1892) S. 157 ff., besonders S. 160.

göttliche Recht der Hierarchie anlässlich des Zwischenfalles in Korinth geschaffen, oder war es nicht vielmehr schon vorhanden in den bestehenden Einrichtungen und in den Vorstellungen, die man allenthalben von ihm hatte? Sohm[1]) freilich meinte, dass bis zum Clemensbrief die Christenheit in ihrem Enthusiasmus nur die Macht der Liebe und des Geistes kannte: was für eine romanhafte Vorstellung! Und um erklären zu können, wie bei einem solchen Durcheinander das Eingreifen des Clemens mit seinem juristisch geschulten Geist geschehen konnte, spricht Sohm von dem Kleinglauben, von der Notwendigkeit der Ordnung beim eucharistischen Kult und von Verwaltung des Kirchengutes. „Dieses praktische Interesse hat der Clemensbrief diktiert und seinen Ideen auch den Sieg gegeben." Der Katholizismus ist das unselige Produkt des Kleinglaubens und des Ueberhandnehmens der Macht der Sünde — wenn man Sohm glauben soll.

III.

Die Auffassung von der Kirche, die im ersten Clemensbrief ihren Ausdruck findet, ist keineswegs etwa eine speziell römische und juristische. Mag immerhin der Unterschied zwischen dem Mann des Rechtes und der Tradition, der den Clemensbrief geschrieben hat, und dem Mystiker, von dem die Ignatiusbriefe geschrieben sind, gross sein, so ist es doch nicht paradox, wenn man behauptet, dass Clemens von Rom und Ignatius von Antiochien wesentlich denselben Kirchenbegriff haben.

Beiden gemeinsam ist es, dass auch Ignatius nicht mehr die Wanderprediger kennt, die, vom Geist getrieben, noch zur Zeit der Didache von Kirche zu Kirche wanderten. Die Kirchen stehen in ständigem schriftlichen Verkehr. Dieser Verkehr durch Briefe und Boten ist sozusagen offiziell geregelt. So bittet Ignatius den Bischof Polycarp von Smyrna, eine Versammlung der Gläubigen in Smyrna einzuberufen und einen Boten nach Antiochien abzuordnen, der von dem Wohlwollen des Ignatius

1) Ebenda 162 f. Harnack, Dogmengeschichte I, 338[1], bietet eine geistvolle Kritik dieser „wiedertäuferischen These", wie er sie nennt. Vgl. auch die Kritik Sohms durch Paul Fournier in der Nouvelle Revue historique du droit t. XVIII (1894) p. 286—95.

für die Bewohner von Smyrna berichten soll[1]). Ignatius bittet auch den Polycarp, er möge an die Nachbargemeinden schreiben und sie um Entsendung von Boten ersuchen, welche die Briefe des Polycarp überbringen sollen. „Ich grüsse den, der nach Syrien zu reisen gewürdigt werden soll.“[2])

Die nachdrückliche Betonung der Notwendigkeit des Gehorsams der Gläubigen gegen die bestehende Hierarchie im ersten Clemensbrief könnte man mit den Wirren erklären, in welche die Gemeinde zu Korinth zufällig geraten war. Aber daraus, dass die ignatianischen Briefe sie in gleicher Weise und allen Kirchen gegenüber enthalten, erkennt man nun die wahre Bedeutung dieser eindringlichen Mahnung. Das Wort *ὁμόνοια* kommt bei Ignatius so häufig vor wie bei Clemens, und das Wort *ὑποτάσσειν* im Sinn von Unterwerfung und Gehorsam wird nicht weniger oft wiederholt. Ueberall ist die Hierarchie eingesetzt, mit einem Bischof an der Spitze, mit einem Presbyterium und mit Diakonen[3]). „Alle Gläubigen sollen die Diakonen achten wie Jesum Christum“, da Jesus Christus den Seinen dienen wollte, sie sollen den Bischof achten „als ein Abbild des Vaters, die Presbyter aber als Gottes Ratsversammlung und der Apostel Bund: getrennt von diesen“, d. h. dem Bischof, dem Presbyterium, den Diakonen, „gibt es keine Kirche[4])“. Könnte der Begriff der kirchlichen Hierarchie wohl klarer ausgedrückt werden?

Die Unterordnung der Gläubigen unter die Hierarchie begründet Ignatius nicht bloss wie Clemens mit der apostolischen Einsetzung derselben[5]); nach ihm soll man in der Hierarchie den Repräsentanten der göttlichen Autorität sehen.

---

1) Polyc. 7, 2: *πρέπει συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον καὶ χειροτονῆσαί τινα . . .* Das Verbum *χειροτονεῖν* bedeutet immer auswählen. Deswegen nennt Ignatius hier die Kirche *συμβούλιον*.

2) Polyc. 8, 1—2. Vgl. Polyc. Philipp. 13 und 14.

3) Tixeront, Hist. des dogmes (Paris 1905), I, 140. De Genouilhac, L'église au temps d'Ignace d'Antioche. (Paris 1907), p. 137 ff. Hoennicke, Das Judenchristentum, S. 361—63.

4) Ad Trall. 7, 1: *χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.* Vgl. Smyrn. 8, 1, Polyc. 6, 1. Vgl. Polycarp, Phil. 5, 3.

5) Trall. 7, 1: *τοῦτο δὲ ἔσται ὑμῖν μὴ φυσιουμένοις καὶ οὖσιν ἀχωρίστοις Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων.* Lightfoot, Ignatius (1889) II, 169 glaubt hier eine Bezugnahme auf die Einsetzung des Episkopates zu sehen.

Ignatius ist ein Mystiker, für den der Bischof die Gnade Gottes und das Presbyterium das Gesetz Jesu Christi ist: Gott ist der eigentliche Bischof, der unsichtbare Bischof, der sich im sichtbaren Bischof offenbart[1]). Die Gläubigen sollen sich dem Bischof fügen, wie Christus dem Vater untertan war und wie die Apostel dem Herrn und dem Vater und dem Hl. Geist untertan waren[2]). Sie sollen dem Presbyterium untertan sein wie den Aposteln Christi[3]). Um dieser Ordnung Ausdruck zu geben, nimmt Ignatius den Vergleich auf, den schon Clemens anwendete, den Vergleich der militärischen Zucht: es möge keiner unter den Gläubigen, die zum Dienst Christi berufen sind, als fahnenflüchtig erfunden werden[4]). Er wendet auch den Vergleich von der Harmonie wieder an, den wir von Clemens her schon kennen: Das Presbyterium stimmt zum Bischof wie die Saiten zur Zither, die ganze Kirche soll zum Chor werden, in Eintracht zusammenklingend, Gottes Tonart in Einheit darstellend[5]). Das Band der Einheit, das die Gläubigen umschliesst, ist kein irdisches, es ist ein geistiges, das gleiche, das die Kirche mit Christus verbindet, „dass alles in Einheit zusammenklinge[6])". Die Gläubigen sind die Glieder Christi. Darum ist es nötig, dass sie „in unsträflicher Einheit" verharren, „auf dass sie an Gott selbst Anteil haben[7])".

Die Adresse aller ignatianischen Briefe zeigt, dass Ignatius jede Ortskirche als ein moralisches, vorausbestimmtes, geheiligtes Wesen auffasst, das er mit einem Glauben von wahrhaft lyrischer Inbrunst feiert. Die Kirche zu Ephesus ist „die in Gott Vaters Grösse und Fülle gesegnete"; sie ist „von Ewigkeit vorherbestimmt". Die Kirche zu Magnesia am Mäander ist „gesegnet in Gott Vaters Gnade in Christus Jesus unserem Heiland". Die Kirche zu Tralles in Asien ist „die von Gott geliebte", sie ist heilig, auserwählt und Gott würdig. Die Kirche zu Philadelphia in Asien ist die, so da „festen Grund

1) Magn. cap. 2 und 3. Vgl. Polyc. 8, 3 über den Episkopat Gottes.
2) Magn. 13, 2.
3) Trall. 2, 1.
4) Polyc. 6, 2: *ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ τὰ ὀψώνια κομίσεσθε, μήτις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ.* Man beachte die der Militärsprache entnommenen Latinismen.
5) Eph. cap. 4.
6) Eph. 5, 1.
7) Eph. 4, 2.

in Gottes Eintracht gefunden hat und im Leiden unsers Herrn ohne Wanken frohlockt und erfüllt ist von der Barmherzigkeit Gottes". Die Kirche zu Smyrna in Asien ist mit jeglicher Gnadengabe bedacht, gottwohlgefällig und Heiligenträgerin. Das ist eine geradezu poetische Personifikation der einzelnen Kirchen, die den Zweck hat, den Gläubigen einzuschärfen, dass, wenn sie bei dem von Gott gegebenen Gesetz bleiben wollen, sie die Verbindung mit der Kirche, also dem Bischof, mit unerschütterlicher Treue wahren müssen.

Diese Personifikation beweist, wie lebendig das Bewusstsein der Einheit in den einzelnen Gemeinden war, denn so hätte Ignatius nicht reden können, wenn es in den Städten Parteiungen und Rivalitäten gegeben hätte. Sie ist ebenso auch ein Zeichen für die Einmütigkeit der einzelnen christlichen Gemeinden untereinander; denn Ignatius konnte nicht mit solchem Vertrauen schreiben, wenn er nicht sicher war, dass jene seine Gefühle teilten. Aber es machen sich gefahrdrohende Irrtümer bemerklich; doch es ist beachtenswert, dass diese sich nicht im Herzen der Gemeinden einnisten, sondern nur die Absonderung derer herbeiführen, die sich von denselben umgarnen lassen. Der Doketismus, der aus Christus ein göttliches Scheinwesen macht, ist der Irrtum, den Ignatius als gefahrdrohend bekämpft. „Seid taub", so schreibt er, „wenn jemand euch etwas vorschwatzt von Jesus Christus, als sei er nicht aus Davids Geschlecht, als wäre er nicht Mariens Sohn, als hätte er nicht gegessen, getrunken und gelitten, als wäre er nicht gestorben, in die Hölle hinabgestiegen und auferstanden. Die, welche so reden, sind Ungläubige (ἄπιστοι), Gottlose (ἄθεοι), die fliehet[1])". Die Christen zu Ephesus werden gelobt, weil sie „nach der Wahrheit leben und keinerlei Sekte bei ihnen zu Hause ist[2])". Die „Wahrheit" wird nach unserer Ansicht im Sinn von Glaubensregel zu verstehen sein.

Der Gegensatz zur überkommenen Wahrheit ist die Spaltung, die Häresie. Wer eine „schlechte Lehre" zu verbreiten sucht, soll abgewiesen, fortgejagt werden wie ein toller Hund, wie ein Unheilbarer[3]). Die Philadelphier sollen sich der schlechten

1) Trall. cap. 9–10; Smyrn. 4.
2) Eph. 6, 2.
3) Eph. 7, 1 und 9, 1.

Kräuter enthalten, die Jesus nicht baut, die nicht des Vaters Pflanzung sind[1]). Wer von Jesus Christus nicht spricht wie die Kirche, soll für tot erachtet werden; das ist vielleicht eine Anspielung auf das Verfahren in den alten griechischen Philosophenschulen, in denen man die Jünger als „gestorben" bezeichnete, die von den Schulmeinungen abwichen[2]). Jedenfalls wehren sich die Gemeinden, die Ignatius im Auge hat, energisch gegen den Doketismus: diese Tatsache erklärt es, wie die sichtbare Kirche die Gewähr bietet, dass man im Besitz der Wahrheit ist.

Da diese Einheit — mag man auch in mystischen Begriffen von ihr reden — nichts Selbstverständliches ist, wird es begreiflich sein, dass Ignatius eine Theorie aufzustellen sucht, die sie rechtfertigt. Hier wie in der Religion ist der Glaube der Theorie voraufgegangen, und die Theorie ist, wie immer durch Häresie notwendig geworden. Ignatius schreibt den Philadelphiern[3]):

„Denn wenn mich auch einige nach fleischlicher Weise täuschen wollten, so lässt doch der Geist sich nicht täuschen, da er von Gott ist. Denn er weiss, von wannen er kommt und wohin er führt und er straft das Verborgene. Ich schrie in ihrer Mitte, mit lauter Stimme rief ich, mit Gottes Stimme: Haltet euch an den Bischof und an das Presbyterium und die Diakonen! Sie aber argwöhnten, dass ich redete, als wisse ich schon von der Spaltung einiger; doch der ist mein Zeuge, in dem ich gebunden bin, dass ich es von menschlichem Fleisch nicht wusste. Der Geist aber verkündete und sprach: Ohne den Bischof tuet nichts, euer Fleisch wahret als einen Tempel Gottes, liebet die Einheit, fliehet die Spaltungen, werdet Nachahmer Christi, wie er Nachahmer ward seines Vaters. — Ich also tat das Meinige als ein Mensch, zur Einigung zugerüstet. Wo Spaltung ist und Leidenschaft, da wohnet Gott nicht. Allen Reuigen jedoch verzeiht der Herr, wenn sie sich bekehren zur Einheit Gottes und zur Ratsversammlung des Bischofs. Ich traue der Gnade Jesu Christi, der jegliches Band von euch lösen wird. Doch ermahne ich euch, nichts in Streitsucht zu

1) Phil. 3, 1. Vgl. 6, 1—2.

2) Phil. 6, 1. Vgl. die Anm. von Funk zur Stelle, I, 269[1]. Clemens und Didymus werden als Belege zitiert.

3) Cap. 7 und 8.

tun, sondern wie ihr es von Christus gelernt habt. Da höre ich gewisse Leute sagen: Wenn ich es (diesen Glaubensatz) nicht in den alten Urkunden finde, im Evangelium[1]), so glaube ich es nicht. Und als ich ihnen sagte: Es steht ja geschrieben; da antworteten sie mir: Das ist eben die Frage. Meine Urkunden sind Jesus Christus, die unantastbaren Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn bewirkte Glaube; in diesem will ich auf euer Gebet hin gerechtfertigt werden." —

Gemeinsam mit den Gläubigen bemüht sich Ignatius um die Abwehr der Häresie. Immer aufs neue wiederholt er seine Mahnung: Liebet die Einheit! Nichts geschehe ohne den Bischof! In Philadelphia glaubte man, es handle sich nicht um ein Prinzip, sondern nur um eine Mahnung, die nur gewisse Personen angehe, welche sich damals gerade vom Bischof und der kirchlichen Einheit lossagten. Ohne Zweifel war ja die Mahnung durch die Umstände veranlasst, aber in des Ignatius Absicht lag es nicht, eine bloss gelegentliche Mahnung zu erteilen: was er nach Philadelphia schrieb, hatte er überall gesagt. — Die Gläubigen in Philadelphia, die sich durch doketische Irrtümer verführen liessen, suchen ihren Irrtum zu begründen und stellen es als Grundsatz auf: Wenn wir nicht in den alten Urkunden, d. h. im Evangelium den Glaubenssatz finden, dessentwegen wir ausgestossen werden sollen, so glauben wir nicht. Unter den „ἀρχεῖα" hat man nicht, wie Lightfoot meinte, das Alte Testament zu verstehen, sondern mit Funk und Zahn die Gesamtheit der echten Urkunden, wie sie in den öffentlichen Archiven aufbewahrt werden. Die Dokumente, auf welche sich die Unruhestifter berufen, sind das Evangelium. Wir glauben nur, was geschrieben steht — das ist ihre Auffassung.

In diesen Worten des Philadelphierbriefes enthüllt sich uns der Gegensatz zwischen Schrift und hierarchische Autorität; schon damals berufen sich Häretiker auf das, was geschrieben steht. An sich darf Ignatius die Berufung auf die Schrift nicht verwundern, denn er muss die Autorität der Schrift

1) Ueber die Textgestalt an dieser Stelle vgl. Funk, Patres apostolici I, 270[2]. Ueber die ἀρχεῖα oder Archive der griechischen Städte vgl. Chapot p. 245—248.

zugeben. Er hatte ja den Magnesiern geschrieben: „Befleissigt euch, festzustehen in den Satzungen des Herrn und der Apostel.“ Der griechische Text hat das Wort *δόγματα*, welches die Bedeutung von Befehl und Entscheidung, die von einer unbestrittenen und verpflichtenden Autorität ausgeht, zum Ausdruck bringen soll[1]). Wenn der Herr und die Apostel den Christen solche „*δόγματα*“ gegeben haben, so muss jede Schrift, die solche *δόγματα* zum Inhalt hat, mit der gleichen Autorität bekleidet sein wie der Herr und die Apostel. Das Neue Testament wird also hier als ein Kanon betrachtet[2]). Ignatius stimmt dieser Auffassung zu, dass man glauben muss, was geschrieben steht, und er hält deshalb den Doketen, die er bekämpfen will, entgegen: Was geschrieben steht, das zeugt wider euch. Darauf antworten die Doketen: Das ist eben die Frage. Wir drehen uns da im Kreise.

Man möchte wünschen, dass Ignatius es klarer zum Ausdruck bringt, dass die Schrift nicht genügt, und dass der schriftlich niedergelegte Glaube nicht der ganze Glaube ist. Er legt es nahe, wenn er schreibt: „Meine Urkunden sind Jesus Christus und der durch ihn bewirkte Glaube.“ Der Glaube, der Gewissheit schafft, ist derjenige, den die Kirche bezeugt. Ignatius hat also noch nicht in diesem Punkt die Klarheit, wie wir sie bei Irenäus und Tertullian finden werden.

Unsere Darstellung wäre nicht vollständig, wenn wir nicht von der Bedeutung redeten, die Ignatius der Autorität der Apostel beimisst. Schon der erste Clemensbrief wies hin auf die Apostel, als die, welchen der Herr Vollmacht gegeben, die Kirche auf dem Erdenrund zu begründen. Ignatius stellt,

---

1) Magn. 13, 1: *σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων.* Das Wort *δόγμα* bezeichnet zunächst jeden Beschluss und jedes Dekret, das in einer griechischen Stadt Gesetzeskraft hat. Vgl. Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum III, 173, im Index zum Wort *δόγμα*. Diese *δόγματα* werden natürlich im öffentlichen Archiv der Stadt aufbewahrt.

2) Vgl. Phil. 5, 1: *προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ . . . καὶ τοῖς ἀποστόλοις . . . καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν κτλ.* und die Anm. von Lightfoot zu der Stelle. — Auf die Geschichte der Bildung des neutestamentlichen Kanons kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. zu Zahn noch Revue biblique XII (1903), 10—26, 226—223, und Fracassini „Le origini del canone del N. T.“ in der Rivista storico-critica delle scienze teologiche 1908, 349—368, 443—445.

wie wir eben sahen, die Satzungen der Apostel in eine Reihe mit denen des Herrn. Er spricht vom Evangelium als einer wirklichen Gegenwart Christi, und von den Aposteln als dem ersten Presbyterium der Kirche[1]). Er vergleicht die Apostel mit den Propheten des Alten Bundes[2]), die auch in gewisser Weise das Evangelium verkündet haben. Er stellt die Autorität der Apostel weit über die, welche ihm selbst als Bischof und Märtyrer zukommt: „Ich schätze mich nicht so hoch, dass ich, ein Verurteilter, euch befehlen dürfte wie ein Apostel.“[3]) Er entschuldigt sich, dass er den Römern schreibt: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch. Sie sind Apostel . . .[4])“ Die Autorität der Apostel war offenbar privilegiert und nicht übertragbar. Diese Autorität gehört untrennbar zu den von ihnen erlassenen Entscheidungen und zu der von ihnen verkündeten Lehre.

Die Einheit gründet sich also auf göttliche Anordnung, und diese Einheit ist für Ignatius so offenkundig die von Gott und Christus gewollte Ordnung, dass er sich nicht erst bemüht, sie zu rechtfertigen. Er sieht die Einheit in jeder Kirche wie in der weiten Welt realisiert, in denen die einzelnen Kirchen durch die Einheit des Glaubens zu einem einheitlichen Ganzen zusammengeschlossen sind. Der Herr, an den wir glauben „mit unentwegtem Glauben“, ist aus der Jungfrau Maria geboren, von Johannes getauft, unter Pontius Pilatus ans Kreuz geschlagen worden und auferstanden, „auf dass er ein Panier aufrichte in die Ewigkeiten für seine Heiligen und Gläubigen, so unter Juden wie unter Heiden, in dem einen Leibe seiner Kirche[5])“. Dieses Panier ist das Kreuz, und in der

1) Phil. 5, 1.

2) Phil. 5, 2.

3) Trall. 3, 3: *οὐκ . . . ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι* (der Text ist abgekürzt). Vgl. Act. Ap. 16, 4 und Ignatius selbst ad Eph. 3, 1: *οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τι.* Das Wort *διαταγή* wird von einer ärztlichen Verordnung, aber auch von kaiserlichen Erlassen gebraucht. Deissmann 56 f.

4) Rom. 4, 3: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν, ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος.* Vgl. Eph. 3, 1. Wenn Ignatius so von Petrus und Paulus spricht, so folgt daraus, dass diese beiden Apostel durch geschichtliche Beziehungen zur römischen Kirche gehören, dass sie den Römern Befehle gegeben haben.

5) Smyrn. 1, 2: *ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.* Die Kirche ist die Kirche Jesu Christi, vielleicht eine

Kirche ist es aufgerichtet für immer, um Juden und Heiden in einem Beruf zu einen, der aus ihnen Gläubige und Heilige, einen einzigen Leib macht. Im selben Sinn drückt sich Ignatius ebenfalls im Brief an die Smyrnaer aus: „Wo der Bischof sich zeigt", so schreibt er, „da sei auch die Gemeinde (der Gläubigen) wie da, wo Christus ist, auch die allgemeine Kirche ist[1])". Mit anderen Worten: wie der Bischof die Einheit der Ortsgemeinde bewirkt, so bewirkt Jesus Christus die Einheit all der einzelnen Kirchen, die über die ganze Erde zerstreut sind, und die Einheit aller Bischöfe. „Jesus Christus", so schreibt er den Ephesiern, „ist des Vaters Sinn, wie wiederum die Bischöfe, die bis an das Ende der Erde Gesetzten, in Christi Sinne sind."[2])

Wir finden hier nicht zum erstenmal bei einem christlichen Schriftsteller das Bewusstsein von der Einheit der Kirche auf Erden, aber das Wort „katholische Kirche"[3]) wird hier

---

Anspielung auf Matth. 16, 18. Sie ist ein Leib, vgl. dazu Col. 1, 18 und Eph. 2, 16. An anderer Stelle sagt Ignatius, dass Christus sich salben liess, um seiner Kirche die Unverweslichkeit (*ἀφθαρσία*) mitzuteilen (Eph. 17, 1).

1) Smyrn. 8, 2: *ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Funk: „Revera ecclesiis singulis universa ecclesia opponitur, et ut episcopus illarum (visibile), sic Christus harum (invisibile) caput declaratur." Lightfoot: „The bishop is the centre of each individual Church, as Jesus-Christ is the centre of the universal Church."

2) Eph. 3, 2: *οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.* Die geographische Bedeutung von *κατὰ τὰ πέρατα* (vgl. Ign. Rom 6, 1) kann nicht zweifelhaft sein. Vgl. C. Bruston, Ignace d'Antioche (Paris 1897), p. 224.

3) Das Wort *καθολικός* findet sich weder in der Septuaginta noch im Neuen Testament. Es gehört dem klassischen Griechisch an, aber da wird es nur in der philosophischen Sprache als Fachausdruck für die Universalien gebraucht: so hat der Stoiker Zeno einen Traktat über die Universalien, *καθολικά*, geschrieben. In diesem Sinn findet es sich auch bei Clemens Alex. und Origenes. Quintilian (Inst. orat. 2, 13, 14) schreibt: „Mihi semper moris fuit, quam minime alligare me ad praecepta quae *καθολικά* vocitant, id est (ut dicamus quomodo possumus) universalia vel perpetualia." Das Wort *καθ.* bedeutet „allgemein" in Ausdrücken wie „allgemeine (Universal-)Geschichte", so bei Polybius, Hist. VIII, 4, 11: *τῆς καθολικῆς καὶ κοινῆς ἱστορίας.* Justinus wendet es an, wo er von der Auferstehung der Toten spricht: *ἡ καθολικὴ ἀνάστασις.* Dial. 82. Ebenso Theophilus von Antiochien, Autol. 1, 13. Bei Philo bedeutet *καθ.* allgemein im Gegensatz zu besonders, Vita Mosis, II, 32 (ed. Cohn, IV, p. 212. Vgl. Lightfoot, Ignatius II, 310; Kattenbusch, Das apostolische Symbol, II, 920 ff.

in der christlichen Literatur zum erstenmal gebraucht. Und zwar wird hier nicht die Grosskirche häretischen Sondergruppen gegenübergestellt, wie es später in der Kontroversliteratur geschah, sondern dem Ignatius handelt es sich hier um den Gegensatz von Ortskirchen zur allgemeinen Kirche. Aber Ignatius stellt den Zusammenhang und die Einheit in den Vordergrund und gibt ihr den Namen, den sie in der Geschichte fürder trug[1]).

Ein letzter Zug bleibt uns noch in der Lehre von der Kirche bei Ignatius zu betrachten. Kannte Ignatius in dieser über die Grenzen der Erde zerstreuten Kirche einen örtlich fixierten anerkannten Mittelpunkt? Hatte er das Bewusstsein, dass die römische Kirche mit dem Primat über die andern Kirchen ausgestattet ist? Die Stelle, die Anlass gibt, diese Fragen aufzuwerfen, findet sich im Brief des hl. Ignatius an die Römer. Wenn schon die Adressen der übrigen Briefe jede der Kirchen, an die Ignatius schrieb, mit emphatischen Worten, die orientalisch überschwenglich anmuten, kennzeichneten, — von der Adresse des Römerbriefes gilt dies in noch viel höherem Masse. „Ignatius", so lesen wir dort, „an die Kirche, die in der Grossmächtigkeit des höchsten Vaters und Jesu Christi, seines eingeborenen Sohnes, Erbarmen gefunden hat, die geliebt und erleuchtet ist in Kraft des Willens dessen, der alles, was da ist, gewollt hat nach der Liebe Jesu Christi, unseres Gottes; die auch den Vorsitz führt im Gebiete der Römer, gottwürdig, ehrwürdig, preiswürdig, lobwürdig, glückwürdig, heilwürdig und Vorsitzerin der Liebe, Christi Gesetz haltend, mit des Vaters Namen geschmückt, die ich auch grüsse im Namen Jesu Christi[2]) . . ." Diese Lobeserhebungen

1) Vgl. die Bemühungen von Harnack (Dogmengeschichte I, 406[3]), Sohm (Kirchenrecht I, 197) und Kattenbusch (a. a. O. S. 922), die Bedeutung dieser Tatsache herabzumindern.

2) Rom. in der Adresse: *ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων . . . . καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης.* Vgl. Funk, Kommentar zu der Stelle und die Abhandlung desselben: „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus" in seinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen I, (Paderborn 1897), S. 2—12. A. Harnack, „Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde" in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1896, S. 111—131. Dom Chapman „S. Ignace d'Antioche et l'Eglise romaine" in der Revue Bénédictine, XIII, (1896), 385—400.

sind schon ein Beweis, dass Ignatius die Kirche zu Rom mehr ehrt als die andern, an die er schrieb.

Ein deutlicheres Anzeichen für den Primat Roms glaubt man darin zu finden, dass es „den Vorsitz führt im Gebiet der Römer". Funk gibt es ohne weiteres zu, dass der Ausdruck *ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων* für „zu Rom" aussergewöhnlich ist; doch der Stil des Ignatius ist ja reich an ähnlichen gezierten Redewendungen. Wenn also Ignatius einfach „zu Rom" sagen wollte, so hätten wir eine absolute Konstruktion des Verbums *προκάθηται*: Die Kirche führt den Vorsitz und zwar zu Rom[1]).

Aber welcher Art ist dieser Vorrang? Wenn man Harnack Glauben schenken wollte, so gäbe der Ausdruck *προκαθημένη τῆς ἀγάπης* die Lösung des Rätsels: die Kirche von Rom wäre die wohltätigste, freigebigste, am meisten um die Kirchen besorgte, und so erkläre es sich, dass man von ihr sage, sie habe „den Vorsitz in der Liebe". Dagegen bemerkt Funk, dass *προκαθημένη* sich nur in Konstruktionen mit einem Ortsnamen oder einer Gesellschaft findet: man sagt *προκαθημένη τῆς ἀνατολῆς* und *προκαθημένη τῆς οἰκουμένης*. Daraus würde folgen, dass das Wort, mit dem *προκαθημένη* hier konstruiert ist, eine Gemeinschaft, nicht eine Eigenschaft bezeichnet. Zu wiederholten Malen gebraucht Ignatius das Wort *ἀγάπη* synonym mit *ἐκκλησία*[2]): er sagt „die Liebe der Epheser" für „die Kirche zu Ephesus". Konnte nun eine Ortskirche als *ἀγάπη* bezeichnet werden, warum sollte dasselbe Wort nicht zur Bezeichnung der allgemeinen Kirche dienen können? Diese Beweisführung Funks ist freilich mehr eine zulässige Folgerung als ein zwingender Schluss. Funk meint daher auch, dass der Vorrang der römischen Kirche weniger durch den Ausdruck *προκαθημένη τῆς ἀγάπης* als allein durch das Wort *προκαθημένη* erwiesen wird.

---

1) Vgl. Ignat. Magn. 6, 1: *προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου* = der Bischof führt den Vorsitz. Lightfoot zieht die Apost. Const. II, 26, 4 zum Vergleich heran: *ὁ γὰρ ἐπίσκοπος προκαθεζέσθω ὑμῶν ὡς θεοῦ ἀξίᾳ τετιμημένος* (ed. Funk S. 105).

2) Trall. 13, 1: *ἀγάπη Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων*. Rom. 9, 3: *ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν*. Philad. 9, 2: *ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρῳάδι*. Vgl. Smyrn. 12, 1. Vielleicht könnte man diese Bedeutung von *ἀγάπη* mit der von *ὁμόνοια* vergleichen, das ein Städtebündnis, z. B. in Asien, bedeutet. Chapot, Province d'Asie, p. 346.

Wir meinen mit Funk, dass der hl. Ignatius wirklich an diesen Vorrang glaubte, und werden in dieser Auffassung durch andere Angaben seines Briefes an die Römer bestärkt. Wir haben schon auf die Ehrfurcht hingewiesen, mit der sich der Bischof von Antiochien an die Kirche wendet, welche die Predigt der Apostel Petrus und Paulus vernahm [1]). In der Adresse des Briefes lobt er den Glauben der römischen Christen, die festhalten an allen Satzungen Christi; er preist sie, dass sie erfüllt sind mit der Gnade Gottes und „rein gewaschen von jeglicher fremden Farbe[2])". Er beglückwünscht sie, dass sie „andere belehrt haben" und fügt bei: „Und ich will, dass, was ihr lehrt und einschärft, Bestand habe."[3]) Wenn die

---

1) Rom. 4, 3. Es wird niemanden verwundern, dass die Frage des Aufenthalts Petri in Rom hier nicht behandelt wird, denn die Frage ist jetzt längst gelöst, und die Lösung ist im Sinn der Tradition erfolgt. Duchesne, Hist. anc. de l'Eglise I, 61 f.

2) Rom. inscr.: *ἀποδιϋλισμένοις* (wörtlich: filtriert, vgl. Philad. 3, 1) *ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος*. Lightfoot zur Stelle: The *χρῶμα* refers to the colouring matter which pollutes the purity of the water."

3) Rom. 3, 1: *ἄλλους ἐδιδάξατε, ἐγὼ δὲ θέλω ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε.* Lightfoot und Funk halten es für möglich, dass hier eine Anspielung auf den ersten Clemensbrief vorliege. Harnack gibt zu, dass die Ausdrücke des Ignatius keinen Zweifel lassen, dass die römische Gemeinde den Vorrang im Kreis der Schwestergemeinden hatte. Dem Ignatius ist „eine energische Tätigkeit dieser Gemeinde in Unterstützung und Belehrung für andere Gemeinden bekannt gewesen". Dogmengeschichte I[4], 486. Vgl. *εἰς τὰς ἔξω πόλεις* bei Hermas (Vis. II, 4). Siehe unten Kap. IV. Vgl. Duchesne, Eglises séparées, p. 127—129: Sie führt den Vorsitz im Gebiet der Römer ... Es handelt sich nicht um den Bischof, sondern um die Kirche. Worüber führt die römische Kirche den Vorsitz? Ueber andere Kirchen in beschränktem Umkreis? Aber Ignatius kennt keine Beschränkung in der Hinsicht ... Der natürlichste Sinn des Ausdrucks ist der, dass die römische Kirche den Vorsitz führt über die Gesamtheit der Einzelkirchen ... Und wir wollen es beachten, dass Ignatius als Kenner spricht, er kennt die Vergangenheit der römischen Kirche; er spielt an auf ihr Verhalten und Vorgehen in Dingen, deren Kenntnis für uns verloren ist. „Nie habt ihr jemandem Missgunst erzeigt, wohl aber andere belehrt. Und ich will, dass, was ihr lehrt und einschärft, Bestand habe." Von welcher Lehre, von welchen Mahnungen ist hier die Rede? Ist der erste Clemensbrief gemeint? Oder Hermas? Einfacher ist es, an andere Vorgänge und Schriften zu denken, die zur Zeit des Ignatius noch in aller Bewusstsein lebendig waren und seither verloren sind. Jedenfalls ist die Art, wie er von der Autorität der römischen Kirche in Sachen der Lehre und der Mahnungen, die sie andern Kirchen erteilt, der grössten Beachtung wert".

Römer andere belehrt haben, so sind diese andern andere Kirchen ausserhalb Roms, die sich nach Rom gewendet hatten, oder die auch ohne das von Rom Unterricht in der Lehre der Apostel empfangen haben, die in Rom die sicherste Stätte hat.

* * *

Ein halbes Jahrhundert liegt zwischen der Gefangenschaft des hl. Paulus und der des hl. Ignatius. Wir haben in seinem Verlauf die Lehre von der Kirche in ihren wesentlichen Zügen angetroffen.

Infolge der Predigt des Evangeliums und des durch das Evangelium bewirkten Glaubens entstehen allenthalben neue Gemeinden. Das christliche Leben besteht in der Gemeinschaft der Seelen, des Glaubens und des Kultus. Dem Apostolat ist allenthalben eine sesshafte Hierarchie gefolgt, deren Stufen sich immer deutlicher voneinander abheben; sie beruht auf göttlicher Anordnung und ist mit übernatürlicher Macht ausgestattet. Der Begriff des Glaubens, wie er sich festsetzt, ist der einer Autorität, der Glaube ist ein Befehl, eine Lehre Gottes und des Herrn; man nimmt ihn an auf das Zeugnis der Apostel[1]), und er wird als anvertrautes Gut gehütet. Man hütet sich vor eitlen Schwätzern, vor Verführern und falschen Propheten, vor unnützen und törichten Fragen, vor Ueberlieferungen der Menschen und Bräuchen, die der Autorität entbehren; man verfügt den Ausschluss über den falschen Lehrer und seine Erfindungen; man verurteilt ihn zum Schweigen und jagt ihn fort, er ist ein Häretiker. Es gibt nur eine Kirche in jeder Stadt. Die Kirchen sind solidarisch, sie sind geeint durch ständigen Wechselverkehr, sie haben trotz ihrer Zerstreuung das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, denn sie wissen, dass Einheit des Glaubens unter ihnen besteht, und dass die Liebe sie eint. Jede einzelne von ihnen ist autonom, ihre Einheit besteht also in einer Art von Bund, der von Tag

1) Jülicher, Einleitung 3—4 S. 374 sagt unbedenklich, dass „das Wort des Bischofs Serapion von Antiochien (um 200): „Petrus und die übrigen Apostel nehmen wir an wie Christus“ (*ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν*, Euseb. KG VI, 12, 3) hätte hundert Jahre früher gesprochen sein können, denn in ihnen findet man alle Wahrheit verkörpert.“

zu Tag seine Lebenskraft nach aussen zeigt. Der Primat Roms tritt klarer hervor. Der Glaube, der einer ist, wie der Herr nur einer ist, fügt die zerstreuten Gläubigen und Kirchen zu noch tieferer Einheit zusammen, zur Einheit des übernatürlichen Lebens, das allen Gläubigen in Christus und im Geist gemeinsam ist: die Kirche der Einzelkirchen ist der mystische Leib Christi, dessen einzelne Glieder die Gläubigen sind. Sichtbar und unsichtbar zugleich ist der wechselseitige Zusammenhang: da wo der Bischof ist, da ist die Ortskirche, und da wo die katholische Kirche ist, da ist auch Jesus Christus.

Zweiter Exkurs.

Kritische Prüfung der protestantischen Theorien über die Entstehung des Katholizismus.

Die „Entstehung des Katholizismus" ist ein historisches Problem, das erst die moderne Kritik aufgeworfen hat[1]). Die katholischen Kontroversschriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts begnügten sich, die Merkmale der Kirche, besonders die Apostolizität zu beweisen[2]): Der ständige Besitzstand, das Zeugnis, das sie von sich selber gibt, sind Beweisgründe, die Möhler in seiner Symbolik (1832) gelten lässt. Nach dem Zeugnis Ritschls war Neander (1842) der erste, der auf die Erforschung der Anfänge dieser „Schöpfung" als die in seinen Augen das katholische Christentum erschien, die historische Methode anwandte. Ihm folgte Baur (1853) in der Blütezeit der Tübinger Schule. Dann behandelte im Gegensatz zu der Auffassung der Tübinger Ritschl selbst dieses Problem in der zweiten Auflage der „Entstehung der altkatholischen Kirche" (1857). Seit dieser Monographie Albrecht Ritschls ist das Problem der Entstehung der Kirche in den Vordergrund des Interesses getreten, und wenn Harnack auch jenes Werk für allzu eng hält, so nimmt doch das in demselben behandelte Problem auch in Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte (1. Auflage 1885) den wichtigsten Platz ein. Inzwischen erkannte Weizsäcker in seinem „Apostolischen Zeitalter" (1. Auflage 1886) im Gegensatz zu der engen und mechanischen Schematisierung Harnacks an, dass wesentliche Vorbedingungen der Kirche schon im ersten Jahrhundert zu finden seien. Sohm, dessen Bemühungen der Erforschuug der Entstehung des Kirchenrechts gelten, äusserte sich in demselben Sinne in seinem Kirchenrecht

1) Christian Pesch, Praelectiones dogmaticae I (Freiburg 1894), 178—180 ist wohl der erste und einzige scholastische Theologe, der die Aufstellungen von Ritschl, Harnack und Hatch erwähnt und sich mit ihnen auseinandersetzt.

2) J. Turmel, Histoire de la théologie positive II, 117—149.

(I. Bd. 1892). Auch Kattenbuschs Untersuchungen über die Geschichte des apostolischen Symbols (1894—1900) trugen dazu bei, der Auffassung der Tradition wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Auch die Untersuchungen von Zahn über die Entstehung des neutestamentlichen Kanons samt den daran anschliessenden Kontroversen verdienen hier Erwähnung. Es zeigt sich hier eine analoge Erscheinung, wie sie Harnack bezüglich der Kritik der Quellen mit den berühmt gewordenen Worten feststellte: „Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition.“[1])

Es ist nichts Seltenes, dass die Forschung den wahren historischen Sachverhalt nur allmählich und stufenweise feststellen kann; so macht sich auch in der unserm katholischen Glauben fernstehenden Kritik seit etwa fünfzig Jahren unverkennbar die Tendenz geltend, sich einer Auffassung zuzuwenden, die den traditionellen Anschauungen mehr gerecht wird und ihr nahekommt. Aber lässt es sich verkennen, dass diese Auffassung noch stark von dogmatischen Voraussetzungen, ja — um es gerade herauszusagen — von protestantischen Vorurteilen beeinflusst wird? Die beste Darstellung der jetzt bei protestantischen Historikern herrschenden Anschauungen in französischer Sprache bietet Auguste Sabatier: auf seine Darstellung wollen wir uns bei unserm Resumé stützen, um es möglichst objektiv zu gestalten[2]). Eine Kritik dieser Auffassungen soll sich daran anschliessen.

* * *

1. Die erste Behauptung der Kritik geht darauf hinaus, dass der Begriff der Kirche dem Evangelium Jesu fremd ist.

2. Die urchristlichen Gemeinden — das Christentum zeigt ja von Anfang an die Tendenz zur Gemeindebildung — sind

---

1) Chronologie I, S. X.

2) Sabatier, Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit (Paris 1904), p. 47 ff. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung von Harnack, „Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche“, in der Geschichte der christlichen Religion (Berlin 1909), S. 132—163, bei Hinneberg „Kultur der Gegenwart“; und P. Schmiedel in dem Artikel „Ministry“ (1902) der Encyclopaedia biblica von Cheyne und die hier angeführte Literaturübersicht.

von dem Glauben an die nahe Wiederkunft Christi beherrscht, und diese beängstigende Vorstellung lässt in ihnen den Gedanken an eine dauernde Verfassung nicht aufkommen.

3. Die urchristlichen Gemeinden haben, weil sie in der krankhaften Erwartung der Parusie lebten, keine disziplinären Ordnungen nötig. „Die Geistesgaben (Charismen), die durch den Geist den einzelnen Gemeindemitgliedern zuteil wurden, genügten allen Bedürfnissen. Der Geist wirkte in allen Gläubigen, von ihm kam der Beruf; er wies jedem nach Fähigkeit und Eifer Dienstleistungen und Aemter zu, die nur vorübergehender Natur zu sein schienen.“ So sind anfänglich alle Mitglieder der Gemeinde gleichberechtigt, dann scheiden sie sich infolge der verschiedenen Geistesgaben: das Charisma wird schliesslich zum „ständigen Kirchenamt“. Den Aposteln, Propheten und Lehrern, „die ihre Berufung direkt von Gott erhielten und die nicht der Einzelgemeinde zugehörten“, unter- oder beigeordnet sind die von den Gemeinden bestellten Presbyter oder Aeltesten, Bischöfe und Diakonen: So entstand, parallel dem „Wanderapostolat ein sesshaftes Beamtentum, das jenes allmählich ersetzte und in sich aufnahm[1])“.

4. Indessen ist „die Entwicklung der gesamten Organisation durch eine leitende Idee beherrscht, die gleichsam die im stillen wirkende Seele des Ganzen ist. Diese Idee fehlt hier sowenig wie anderwärts“. Sabatier sagt nichts davon, dass sich diese leitende Idee in den judenchristlichen Gemeinden feststellen lasse. Er findet sie nur in den paulinischen Gemeinden, die, wie er sagt, „von Anfang an das lebendige Bewusstsein einer geistigen Einheit besassen“, so dass „über den einzelnen Ortsgemeinden die Idee der einen und universalen Kirche Gottes oder Christi“ erscheint. Diese Einheit ist nicht äusserlich sichtbar, es ist eine Seelengemeinschaft, es ist der mystische Leib, dessen unsichtbares Haupt Christus ist. Davon, dass diese Einheit auf der Einheit der Leitung, der Riten oder gar der Dogmen beruhe, ist keine Rede: sie ist eine rein moralische. Die Kirche ist die heilige Braut Christi: „Sie erwartet ihren Bräutigam, der vom Himmel kommt.“ Dieser paulinische Begriff der Kirche Christi wie die ganze Theologie des Apostels ist wesentlich idealistisch und transzendent. Nichtsdestoweniger

1) Sabatier, p. 60—61; Sohm, 22—28.

darf man hierin „die grosse Idee sehen, welche die Entwicklung der Christengemeinde beherrschte und die schliesslich zum Entstehen der katholischen Kirche führte[1])".

5. Wenn die paulinische Auffassung von der Kirche als dem mystischen Leib Christi diese Bedeutung für die Entstehung des Katholizismus gewann, so ist der Grund dafür in dem Erfolg der Missionsarbeit des hl. Paulus in den weiten Ländern des römischen Reiches und in der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 zu sehen. Von diesem Zeitpunkt an ist „der Schwerpunkt des Urchristentums für immer verschoben". Das judenchristliche Element, das in den Augen Sabatiers „die ursprüngliche Orthodoxie" repräsentiert, verliert an Bedeutung und verschwindet ganz, nachdem es sich als unfähig erwiesen, die Entwicklung der heidenchristlichen Mission zu hemmen. Die breite Masse der Heidenchristen nahm eine Mittelstellung ein „zwischen der Theologie Pauli, die zu verstehen sie unfähig war", und den judaisierenden Anmassungen, denen sie widerstrebte. „So bildete sich eine Art einfacher parteiloser Lehre, zugleich von der hellenistischen Philosophie und den jüdischen Ueberlieferungen beeinflusst": die Theologie der apostolischen Väter, die erste Stufe zur katholischen Lehre[2]).

6. Die griechisch-römische Christenheit brauchte einen Mittelpunkt, um den sie sich gruppieren konnte. Rom war dazu geeignet; „der Reichshauptstadt war es von vornherein gleichsam vorherbestimmt, die Hauptstadt der Christenheit zu werden". Der Einfluss der sozialen Verhältnisse machte sich da geltend. Dann machte sich „bei der Entstehung der katholischen Kirche in entscheidender Weise der Einfluss des römischen Geistes geltend". Denn dieser Geist, dem Spekulation und Mystik fremd sind, ist der Geist des Rechtes und der Verwaltung[3]).

7. Der paulinische Begriff der Kirche als des mystischen Leibes Christi führt, sobald diese Idee verwirklicht wird, zur Entstehung des Katholizismus. Diese Entwicklung lässt sich

1) Sabatier, p. 61—63. Vgl. Sohm, S. 16—22, Harnack, Dogmengeschichte I[4], 98.

2) Sabatier, p. 68. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I[4], 239—248.

3) Sabatier, p. 69. Vgl. Harnack, Kirche und Staat a. a. O. 138. Mission und Ausbreitung I, 398. Renan, Conférences d'Angleterre (Paris 1880), besonders die dritte und vierte conférence.

schon in den Pastoralbriefen wahrnehmen, die, wie man sagt, zu Beginn des zweiten Jahrhunderts einen Uebergang bilden von den Apostelgemeinden mit vorherrschender charismatischer Leitung zu der im Werden begriffenen katholischen Kirche. In derselben Zeit, im Anfang des zweiten Jahrhunderts ist ja tatsächlich das Wort „katholische Kirche", dem eine so grosse Zukunft beschieden sein sollte, erstmals gebraucht worden. Der hl. Ignatius sprach es zum erstenmal im Smyrnäerbrief aus. Es ist hier nur ein „allgemeiner Ausdruck" zur Bezeichnung der „Grosskirche" der Gläubigen im Gegensatz zu den Sekten, Häresien und Parteiungen, deren Zahl immer grösser wurde. Die lose Masse wurde erst dann zur geordneten und organisierten Gesellschaft, als zwei Elemente dem bis dahin organisations- und führerlosen Christentum eingefügt wurden: die von allen Kirchen angenommene statutarische Glaubensregel als Ausdruck der apostolischen Ueberlieferung und die die Einheit gewährleistende Episkopalverfassung. „Die doppelte Krisis des Gnostizismus und Montanismus, die zwischen 130 und 150 ausbrach und fast ein Jahrhundert dauerte, gab dem Christentum das eine wie das andere."[1]) Die entscheidende Krise fällt in die Jahre 150—180, in die Regierungszeit des Antoninus und Marc Aurel. „Im Bottich, in dem die ganze Weinlese geborgen ist, entsteht eine Gärung, ein ungestümes Wallen, die rasche Zersetzung der alten Elemente und die langsame Zusammenstellung eines neuen Systems; aus dieser Krise geht die Theorie von der katholischen Kirche hervor."[2]) Rom sah die Gefahr, die „der noch gestaltlosen Christenheit" drohte, einmal auf der linken Seite durch den Gnostizismus — insofern dieser ein Eindringen des Geistes griechischer Spekulation in das Christentum, der Versuch der Aufsaugung des Christentums durch die damaligen philosophischen Strömungen darstellte —, auf der rechten Seite durch den Montanismus — insofern dieser ein Wiedererwachen des „prophetischen Geistes" war, mit seinen Charismen, seiner rigoristischen Moral und der Predigt von der nahen Parusie.

1) Sabatier, p. 72. Das ist die Hauptthese von Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 271 ff. Harnack, Kirche und Staat S. 141, Dogmengeschichte I⁴, 337 ff. Vgl. auch Loofs, 129 ff. und Wernle, 326—369.

2) Sabatier, p, 76.

8. Rom begegnete der von links her drohenden Gefahr, indem es eine Glaubensregel sanktionierte; diese wurde durch „Beifügung einiger klarer und einschneidender Glaubenssätze" zur Taufformel hergestellt. Auf diese Weise entstand in Rom zwischen 150 und 160 das sogenannte apostolische Glaubenssymbol, „das erste ehrwürdige Dokument der katholischen Orthodoxie", das von der römischen Kirche aus schnell bei den andern Kirchen Eingang fand[1]).

9. Die von rechts her kommende Gefahr abzuwehren, war ein schweres langwieriges Werk, aber überall behielten die Bischöfe schliesslich recht gegenüber den Propheten und einzelnen inspirierten Gläubigen. Die Folge des Sieges war, dass der Hl. Geist fürderhin die Hierarchie allein zum authentischen Organ hatte. Rom vollendete den Sieg, indem es die Theorie der apostolischen Nachfolge schuf, die zur Begründung der Autorität der Bischöfe diente[2]).

* * *

Prüfen wir nun der Reihe nach diese Aufstellungen:

1. Dass der Begriff der Kirche dem Evangelium Jesu fremd ist, ja sogar mit ihm unvereinbar sei, ist eine Behauptung, die man protestantischerseits für sicher und ganz unbestreitbar hält. Wir brauchen uns hier bei derselben nicht länger aufzuhalten, da wir schon die Gründe angegeben haben, auf Grund derer wir in der Lehrverkündigung Jesu die Einsetzung der Kirche ausgesprochen finden.

2. Man nimmt an, dass die ersten Christengemeinden sich um eine dauernde Organisation nicht kümmerten, da ihr Gesichtskreis nicht über die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Parusie hinausging.

Hier können wir den innern Widerspruch jener Theorie, welche die Lehre Christi in den engen Rahmen einer rein eschatologischen Botschaft spannen will, am deutlichsten erkennen. Wäre die Botschaft Jesu nur dies gewesen, sie wäre nicht lebensfähig gewesen, zunächst deswegen, weil sie nur auf jüdischem Boden in Kreisen solcher, die in den Anschau-

1) Sabatier, p. 79. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 354 ff.
2) Sabatier, p. 82. Harnack, a. a. O. I⁴, 399 ff.

ungen der Pharisäer und Apokalypsen lebten, Wurzel fassen konnte, vor allem aber deswegen, weil sie niemals die Enttäuschung überdauert hätte, welche das fortwährende Hinausschieben der Parusie herbeiführen musste[1]).

Renan zeigt mehr historisches Verständnis, wenn er schreibt: „Wäre die galiläische Gemeinde auf den Glauben an das Weltende gegründet gewesen, den der Lauf der Jahre als Irrtum erweisen musste, so hätte sie sich in Anarchie auflösen müssen.“[2]) Wenn also das Häuflein Galiläer sich nicht auf seine Eschatologie versteifte, so bedeutete ohne Zweifel die Eschatologie für sie nicht alles; sie war nicht einmal das Wesentliche ihres Glaubens. Harnack hat im voraus den Irrtum Sabatiers berichtigt, indem er behauptet, dass das Evangelium mehr ist als eine apokalyptische Botschaft auf dem Boden des Alten Testamentes, nämlich „ein Neues: die Schöpfung einer universalen Religion auf dem Boden der alttestamentlichen[3])“, und wie wir beifügen wollen, gegründet auf die Person Christi.

Wenn es sich nun mit dem Evangelium so verhält, wird man da noch behaupten können, dass die urchristlichen Gemeinden an keine ständige Organisation dachten? Wie hätte da die erste der Gemeinden sich ausbreiten können? Musste nicht in ihr das Bewusstsein von der Pflicht zu unbeschränkter Propaganda in ihr lebendig sein, dass sie diese so eifrig betrieb, wie es tatsächlich der Fall war? Wir finden da in der Tat schon die ersten Spuren der Tätigkeit eines Apostolats, dessen Namen Sabatier kaum auszusprechen sich getraut und das trotzdem schon die Kirche bedeutet.

3. Man meint, dass die urchristlichen Gemeinden, gebannt durch die Erwartung der Parusie, nur das Wirken des Geistes erfuhren. Die Charismen seien in den ersten Schülern wirksam gewesen, und die Verschiedenheit der Charismen habe auch die ersten Anfänge der Organisation geschaffen.

Auch hier hat Renan richtiger gesehen, wenn er schreibt: „Die Prophetie, die Charismen, die Glossolalie, die individuelle

1) Vgl. Lagrange, Messianisme p. 301—333: les déceptions messianiques des Juifs.
2) Marc-Aurèle, p. 407.
3) Dogmengeschichte I⁴, 48.

Geistesbegabung, sind nur dazu angetan, zu Verhältnissen zu führen, wie wir sie bei den ephemeren Kirchenbildungen in England und Amerika finden. Die individuelle Geisteseingebung ist zwar schöpferisch tätig, aber sie zerstört auch wieder, was sie geschaffen hat. Nächst der Freiheit bedarf es der Ordnung." Renan fährt fort: „Das Werk Christi konnte als gesichert gelten, seitdem zugegeben wurde, dass die Kirche eine Macht hat, welche die Christi selbst repräsentiert. Seitdem beherrscht die Kirche den einzelnen, sie treibt ihn in ihren allein seligmachenden Schoss. Dann wird bald die Kirche, bis dahin eine der Dauerhaftigkeit entbehrende, dem Wechsel unterworfene Gemeinschaft, durch die Aeltesten repräsentiert; die Vollmachten der Kirche werden zu Vollmachten eines Klerus, der alle Gnaden verteilt, der Mittler ist zwischen Gott und den Gläubigen. Die Geistesbegabung geht von dem einzelnen über auf die Gemeinde. Die Kirche bedeutet alles in der Christenheit; einen Schritt weiter, und der Bischof bedeutet alles in der Kirche." [1])

In diesen Zeilen hat Renan es gut gekennzeichnet, wie die Geistesbegabung des einzelnen unfähig ist, etwas anderes als Anarchie zu schaffen. Von dieser psychologischen Tatsache ausgehend stellen wir an Sohm und Sabatier die Frage: Warum ist diese Anarchie nicht eingetreten? Wir fragen Renan weiter: Hat man gewartet, bis das Werk Jesu durch die wie eine ansteckende Seuche sich ausbreitende Ergiessung der Charismen blossgestellt würde, damit es dann durch eine feste Ordnung gerettet werde? Den regellosen Charismen stellt Renan in jeder Gemeinde die Aeltesten oder Presbyter gegenüber. Aber wenn die Aeltesten ihr Amt nicht einer höheren Anordnung verdanken, woher kam da die Macht, die sie selbst über die Charismen besassen? Die Ordnung konnte nur dann aus der Anarchie der Charismen hervorgehen, wenn vor der Ergiessung der Charismen eine Autorität existierte, und diese Autorität konnte nur die des Apostolats als die Fortsetzung der des Meisters selbst sein.

Zu behaupten, dass jede dauernde kirchliche Amtsstellung ein in gewisser Weise bestimmtes und übertragenes Charisma sei, bedeutet nichts anderes, als eine grundlose, ja unwahr-

1) Marc-Aurèle, p. 408.

scheinliche Behauptung aufzustellen: denn das erste dauernde Kirchenamt, das sich nachweisen lässt, ist das der Presbyter oder Aeltesten — und diesem entspricht kein Charisma; dieselbe Beobachtung lässt sich bezüglich der Bischöfe und Diakonen machen. Da ist die traditionelle Theorie viel annehmbarer, die den Episkopat nicht aus der Umbildung irgendwelcher unbekannter Charismen, sondern von der apostolischen Uebertragung herleitet. Bei dieser Annahme erklärt sich auch die Tatsache viel leichter, dass der Episkopat in allen Gemeinden auf derselben Grundlage ruht. Es ist daher ein Spiel mit leeren Worten, wenn man die Gleichförmigkeit der Entwicklung als „ein Spiel allgemeiner Gesetze, die in den sozialen Phänomenen dieser Ordnung herrschen", erklären will[1]).

4. Ohne Mühe konnte Sabatier bei Paulus die Auffassung von der Kirche als dem mystischen Leib Christi feststellen: er findet hier die leitende Idee, welche zur Entwicklung der Christengemeinden den Anstoss gab und zum Katholizismus führte. Sabatier konnte mit seinem Eklektizismus diesen Teil seiner Theorie Sohm entlehnen, nach dessen Meinung das Wort ἐκκλησία zuerst angewendet wurde, um die Christenheit als Ganzes zu bezeichnen, das neutestamentliche Volk Gottes, welches die durch die Welt zerstreuten Christen bildeten. Er hätte ihn aber ebensogut auch Harnack entnehmen können, der in der geistigen Einheit der Christen, die vom jüdischen Volk losgelöst sind und nun das wahre Israel bilden, eine Glaubensüberzeugung sieht, der man sich von Anfang an voll bewusst war, und die bald wirksam zu werden begann[2]).

---

1) Dabei soll selbstverständlich nicht der Einfluss geleugnet werden, den folgende Faktoren für die Entwicklung der kirchlichen Organisation hatten: 1. die in den Judengemeinden herrschenden Einrichtungen, die eine aus dem Judentum hervorgegangene Religion nicht ignorieren konnte; 2. die Lebensbedingungen und Vorstellungen, die den Bekennern einer so sozial gerichteten Religion, wie es das Christentum ist, naheliegen mussten. Duchesne, Origines du culte chrétien (Paris 1898), p. 7—10 hat diesen beiden historischen Faktoren die rechte Bedeutung zugemessen. Harnack, Kirche und Staat, S. 135, dagegen betont diese zu ausschliesslich. Dasselbe kann man von dem Einfluss der Munizipalverfassung sagen: sie wurde kirchlicherseits nicht direkt nachgeahmt. Duchesne p. 12.

2) Kirchenrecht S. 16—22: Der Begriff der Ekklesia; Harnack, Dogmengeschichte 1⁴, 51 und 89. Es ist richtig, Harnack erklärt weiterhin (S. 489): „Nicht Theorien haben die empirische Einheit der Kirchen geschaffen — Theorien vermögen nichts über die elementaren Verschieden-

Demnach wäre die Idee der Kirche Gottes nicht ausschliesslich paulinisch, sie gehörte zum Christentum, allein deswegen, weil es durch die Trennung vom Judentum national entschränkt war.

Es muss an dieser Stelle auf die Schwierigkeiten hingewiesen werden, die sich ergeben, wenn die Kritiker, bloss von der Idee der unsichtbaren Kirche ausgehend, deren Entstehung zu erklären versuchen. Für Sabatier ist diese Idee eine paulinische Schöpfung. Für Harnack ist sie eine unabweisbare Folgerung, zu der das christliche Bewusstsein kommen musste, wenn es an die Stelle der Rasseneinheit des Gottesvolkes eine ideale Einheit setzen wollte. Die Hypothese Harnacks steht auf sehr zerbrechlichen Füssen; denn man sieht nicht ein, wie es den bekehrten Heiden als notwendig erscheinen sollte, an Stelle der Rasseneinheit eine des Gottesvolkes, die sie nicht erfahren hatten, eine ideelle Einheit zu setzen, für die sie keinen Grund wussten. Eher können wir uns Sabatier anschliessen, wenn er sagt, dass die von Paulus gegründeten Gemeinden als „Töchter desselben Vaters" durch „enge verwandtschaftliche Bande" untereinander verbunden waren. Aber bedurften sie denn dieser Bande, dass sie durch Paulus gegründet worden waren? War etwa Paulus bei ihnen allen der einzige Missionar gewesen, den sie kannten? War ihm nicht die Gemeinde von Rom, die er noch nicht besucht hatte, als er seinen Römerbrief schrieb, fremd? Nein, ein Band einte die paulinischen Gemeinden, aber dieses Band knüpfte sie nicht an Paulus, den Apostel, der sich nicht scheute zu schreiben: „Ist Christus etwa geteilt? Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden? Oder seid ihr im Namen des Paulus getauft worden?" (I. Kor. 1, 13).

Die Gläubigen behielten nicht den Namen „Jünger" bei, den bloss die Jünger des einen Meisters getragen hatten; sie nahmen die Bezeichnung „Brüder" (ἀδελφοί) an, der, wie Weizsäcker treffend bemerkt hat, ausgezeichnet das Bewusst-

heiten, die sich einstellen mussten, sobald sich das Christentum in den verschiedenen Provinzen und Städten des Reichs einbürgerte." — Er führt daher die Einheit der Christenheit auf „die Einheit, welche das Reich in Rom besass", zurück. Es kommt hiezu der besondere Charakter der römischen Kirche, die „eine griechisch-lateinische Gemeinde" war, die mit Vermögen wohl ausgestattet und . . . nach oben einflussreich war, die treue Sorge für die ganze Christenheit empfand. Alle diese Ursachen haben bewirkt, „dass aus den christlichen Gemeinden eine reale Konföderation unter dem Primat der römischen Gemeinde wurde".

sein zum Ausdruck bringt, dass sie alle untereinander in Jesus Christus verbunden sind[1]). Die allgemeine Anwendung der Bezeichnung zeigt, dass hier ein grundlegender Glaubensartikel vorliegt, der Glaube an eine Wiedergeburt, die nicht nur den Christen ein Anrecht auf das kommende Himmelreich verleiht, sondern die ihn zum Bruder wirklicher Brüder macht, d. h. also zum Mitglied einer irdischen Gemeinde, die zunächst eben die Ortsgemeinde ist. Und weil alle Gläubigen, woher immer sie stammen mochten, in gleicher Weise Brüder waren, trugen alle diese Gemeinden überall denselben Namen, *ἐκκλησία*, ein Name, der geradeso konkret ist wie die Bezeichnung der Synagoge, zu der sie in Gegensatz trat. Das Bewusstsein der Brüderlichkeit und die praktische Erfahrung von ihrer sozialen Bedeutung, die sie ständig machen konnten, zeigte diesen „Brüdern" klar, dass ihre Gemeinden untereinander durch ein enges Band geeint waren, ähnlich jenem, das sie unter einander verband: man fasste die Gemeinden der einzelnen Provinzen gruppenweise zusammen, man sprach von den Gemeinden Judäas, Achajas, Galatiens: und man kam so ohne Schwierigkeit zum Begriff einer Gemeinschaft der Gemeinden, einer Gemeinde aller in der Welt zerstreuten „Brüder"[2]).

---

1) Weizsäcker, a. a. O. S. 35—38. Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 336—347. Von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, S. 68.

2) Harnack, Mission und Ausbreitung I, 362 ff., kommt in seinen Ausführungen über Gemeindebildung in ihrer Bedeutung für die Mission zur selben Auffassung wie wir. „Die christliche Predigt", so schreibt er, „ist von Anfang an in einer Gemeinschaftsform wirksam gewesen und hat sich eine Vereinigung der Christgläubigen zum Ziel gesetzt". Diese Vereinigung war rein ideal, und sie wäre auf die Dauer schwerlich wirksam gewesen, hätte sich nicht die lokale Organisation zu ihr gesellt. „Diese hat das Christentum ursprünglich ebenfalls von dem Judentum entlehnt, nämlich von der Synagoge; die Urapostel sowie die Brüder Jesu haben den Grund gelegt .... Ihrem Wesen nach auf einem Bruderbund angelegt und aus der Synagoge hervorgegangen, bildeten die christlichen Vereine die lokale Organisation mit doppelter Stärke aus, fester noch, als es die jüdischen Gemeinschaften getan hatten." Und weiterhin schreibt Harnack, indem er auf die in den paulinischen Briefen so deutlich hervortretenden Züge der Gemeindeverfassung hinweist (S. 364): „Wie energisch und unermüdlich der Apostel Paulus dies getan hat, davon legen seine Briefe Zeugnis ab. Es ist vielleicht die grösste Erscheinung wie an dieser Religion so an dem Wirken des Paulus, dass der hier so hoch gesteigerte Individualismus, weit entfernt, den Gemeinschaftstrieb zu unterdrücken, ihn auf das stärkste anspannte." Und von Clemens und Ignatius schreibt er

Diese „grosse Idee“ beherrscht also die paulinischen Missionsgemeinden und findet sich inmitten aller Gemeinden, sowohl derer, die sich auf jüdischem als auch derer, die sich auf heidnischem Boden bildeten.

5. Die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 hat in den heidenchristlichen Gemeinden keine Bestürzung hervorgerufen, weil Jerusalem in ihrem Glauben keine Rolle spielte: es lässt sich nicht nachweisen, dass diese Katastrophe auch nur die Spur einer Erregung im Bewusstsein der Christen hervorrief.

Die Zerstörung Jerusalems war nur ein Schlag für das Judenchristentum, das so oft den Erfolg der Predigt des hl. Paulus zu vereiteln gewusst hatte. Aber schon seit dem Jahre 70, etwa seit 64, war die Scheidung des Christentums vom Judentum eine vollendete Tatsache. Diese Scheidung, ein entschiedener und endgültiger Bruch, bedeutete das Ende des Judenchristentums, insofern es eine jüdische Propaganda in den heidenchristlichen Gemeinden war. Es lebte fort in den sogenannten „ebionitischen“ oder „nazarenischen“ Gemeinden, die durch ihre Kultsprache (Beweis dessen ist das Hebräerevangelium) vollständig abgesondert waren. Man kann nicht sagen, dass diese Ebioniten die „ursprüngliche Orthodoxie“ darstellen, denn diese Ebioniten waren christusgläubig, behielten aber die Beschneidung bei; sie waren weder als Juden noch als Christen orthodox. Die Bedeutung für die Entstehung des Katholizismus, die ihnen Baur beimass, erweist sich immer mehr als blosse Einbildung, als ein Phantasiegebilde, das für die Zwecke einer Geschichtskonstruktion geschaffen wurde. „Die grosse Frage ist nun die, ob dieses Judenchristentum als Ganzes oder in einzelnen seiner Richtungen noch nach dem Apostelkonzil ein Faktor innerhalb der Entwicklung des Christen-

(S. 366): „Niemals ist die absolute Unterordnung unter die Lokalgemeinde peremptorischer verlangt und die Lokalgemeinde rhetorischer gefeiert worden als in diesen so frühen Schreiben“. Schliesslich bezüglich des monarchischen Episkopats (S. 369): „Die Bischöfe haben recht eigentlich die einzelnen in den Gemeinden zusammengehalten. Schon Ignatius hat ihre Stellung in der Einzelgemeinde mit der Stellung Gottes in der Gesamtkirche verglichen .... Wie dieses Amt geworden ist, erscheint es als eine originale Schöpfung, eben weil es von allen Seiten Kräfte und Formen an sich gezogen hat.“ Das ganze vierte Kapitel des dritten Buches ist, von Kleinigkeiten abgesehen, ein Zeugnis zugunsten der katholischen Auffassung des Urchristentums.

tums zum Katholizismus gewesen ist. Diese Frage ist zu verneinen, und zwar ebenso für die Dogmengeschichte wie für die politische Geschichte der Kirche. Vom Standpunkt der Universalgeschichte des Christentums stellen sich jene judenchristlichen Gemeinschaften sehr bald als rudimentäre Gebilde dar, die zwar als Gegenstand der Neugierde im Osten die grosse Christenheit ab und zu beschäftigt haben, die aber deshalb eine irgendwie bedeutende Einwirkung auf sie nicht ausüben konnten, weil sie ein nationales Element umschlossen."[1])

Die Zerstörung Jerusalems verschob also nicht das Schwergewicht des Christentums; denn das Christentum stand schon ausserhalb des Judentums, und das Judenchristentum war zur Zeit der paulinischen Missionsreisen in allen heidenchristlichen Gemeinden ausgeschieden worden. Kann man nun behaupten, dass die heidenchristlichen Gemeinden sich mit einer Art unparteiischer Doktrin, halb jüdisch und halb griechisch, zufrieden gaben, da sie die theologischen Spekulationen nicht zu fassen vermochten? Man erkennt es sofort: es sind die alten Gegensätze der Tübinger Schule: der Gegensatz des Judenchristentums und des Paulinismus, und die Lösung dieses Gegensatzes in einem neutralen Element, dem die Zukunft gehört.

Tatsächlich entwickelte sich das Heidenchristentum, von der ersten Generation angefangen, unbeeinflusst vom Judenchristentum. Nicht Paulus allein etwa hat dieses Heidenchristentum vom Zusammenhang mit dem jüdischen Volk und Gesetz losgelöst. Freilich hat er wohl mehr daran gearbeitet als sonst jemand, aber andere arbeiteten gleichzeitig mit ihm. Es bildeten sich Christengemeinden, die geradeso frei vom Judentum waren wie die von Korinth, z. B. die Gemeinden in Alexandrien und Rom, und diese hatte Paulus nicht gegründet. Wenn man also unter „Paulinismus" das Durchbrechen der nationalen Schranken seitens des Christentums verstehen will, so findet sich allenthalben „Paulinismus".

Sollte sich die griechische Christenheit bekehren und dann ihren Glauben bewahren, so erhob sie den Anspruch, dass der Glaube ihr in fasslicher Form dargeboten würde. Paulus wusste das besser als irgendein anderer: man findet ohne

1) Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 313. Vgl. dieselbe Auffassung bei Hoennicke, Das Judenchristentum S. 368.

Mühe auch in seinen schwierigsten Briefen seine katechetischen Unterweisungen[1]). Natürlich nehmen die Offenbarungslehren über Jesus eine zentrale Stelle ein, wie könnte es auch anders sein? Aber diese Darbietung des Glaubens ist nichtsdestoweniger populär, parteilos und griechisch — ganz gleich, wie man es nennen will; denn darauf kommt es an, dass diese Lehre zur Predigt Pauli gehört und ihr nicht etwa fremd ist. Der Verfasser des Hebräerbriefes, der seinen Lesern schwierige Dinge erklären muss, klagt darüber, dass sie so langsam im Verstehen sind, so dass er ihnen wie Kindern nur Milch reichen darf und nicht die kräftige Nahrung starker Männer (Hebr. 5, 11—13). Ebenso äussert sich Paulus seinen Korinthern gegenüber (I. Kor. 3, 1—2).

Wir kommen zum Schlusse: Es breitete sich ein Glaube aus, der nicht die Reaktion gegen das Judenchristentum oder den Paulinismus war, sondern die unmittelbare Entfaltung der Verkündigung des Evangeliums in der Heidenwelt, und der sich in den Briefen Pauli ausführlich dargelegt findet. Dieser Glaube knüpfte natürlich wie das Evangelium selbst an die Ueberlieferungen Israels an und hielt an der alttestamentlichen Grundlage fest. Der griechische Geist aber gab diesem Glauben die sprachlichen Formen. Man kann da nicht leicht die rechte Mitte finden, denn der Glaube war tatsächlich gemeinsam, eine Art von christlicher κοινὴ διάλεκτος, einfach und fasslich, wie es bei jeder Lehre sein muss, die zur Verbreitung schlagwortartige Formulierungen braucht. Die apostolischen Väter haben diese Theologie nicht geschaffen, „die erste Grundlage der katholischen Lehre"; diese Theologie war dem Wesen nach von Anfang an die katechetische Unterweisung der bekehrten Heidenwelt: sie war der christliche Glaube, dargeboten in den Formen der Missionsmethode[2]).

6. Die griechisch-römische Christenheit brauchte einen Mittelpunkt. Rom, so sagt man, wurde die Hauptstadt der Christenheit, weil es die des Reiches war. Es gab der griechisch-römischen Christenheit das Gepräge seines Verwaltungstalentes.

---

1) Prat, p. 81—83. Vgl. Weizsäcker, S. 92—102, und 634—637, der die Themen der Lehrverkündigung Pauli bei den Heiden angibt.

2) Vgl. die ähnlichen Bemerkungen von Harnack, Mission und Ausbreitung I, 319—325.

An Stelle des beseitigten jüdischen Nationalismus trat der römische Imperialismus. Das bedeutete einen neuen Faktor für den Katholizismus, denn schon im dritten Jahrhundert hätte Rom nicht mehr diese Wirksamkeit ausüben können. „Diese ausserordentliche Stadt stand auf dem Höhepunkt ihrer Grösse; nichts liess die Ereignisse vorausahnen, die sie im dritten Jahrhundert von ihrer Höhe herabsinken liessen und bewirkten, dass sie nur noch die Hauptstadt des Okzidents blieb. Griechisch sprach man dort ebensoviel wie Lateinisch, und die grosse Trennung konnte man noch nicht ahnen.“ [1])

Renan ist der erste gewesen, der in solchen zutreffenden Bemerkungen den Anteil Roms für die Bildung des Katholizismus in die rechte geschichtliche Beleuchtung gerückt hat. Harnack [2]) hat mit Entschiedenheit seine These aufgenommen, unter erregtem Widerspruch aus deutschprotestantischen Kreisen. Noch systematischer hat sie Sohm verfochten. Wir, die wir es als providentielle Fügung betrachten, dass Rom der Kathedra Petri seine Stellung zu geben mitwirkte, haben keine Veranlassung, dem zu widersprechen. Wir machen Vorbehalte bezüglich der politischen Verhältnisse, die man zur Erklärung heranzieht, wie wir uns auch gegen die Tendenz wenden, die als schöpferische Ursache hinstellen will, was nur begleitender Nebenumstand ist.

7. Es ist bemerkenswert, dass schon die protestantische Kritik einige der Faktoren, die zur Entstehung des Katholizismus beitrugen, mitten ins apostolische Zeitalter zurückverlegt. Das ist eine Folge der rückläufigen Bewegung, die seit Baur, Ritschl und Renan in der Erforschung einiger mit der „Entstehung des Katholizismus“ zusammenhängenden Fragen

1) Renan, Marc-Aurèle, p. 69.

2) In seinem berühmten Exkurs „Katholisch und Römisch“, Dogmengeschichte I⁴, 480—496. Sohm a. a. O. 157 ff. Man beachte aber wohl, dass das nachdrückliche Bemühen dieser Kritiker, den römischen Primat hinaufzurücken, eine neue Form von Parteinahme bedeutet. Das Ungenügende der Theorie, die den Katholizismus als Realisierung der unsichtbaren Kirche auffasst, hat zu dieser Ersatztheorie geführt, die den Katholizismus als Verstaatlichung des kirchlichen Lebens erklärt. — Feineres historisches Verständnis verraten die Ausführungen von Duchesne, Histoire ancienne de d'Eglise I, 536—538, und Chapmans Kritik von Harnacks Exkurs: the catholicity of the Church bei Mathew, Ecclesia p. 82—88. Vgl. auch Duchesne, Eglises séparées, p. 123—125.

eingetreten ist, wie vor allem in der Frage der Anfänge des Episkopates und der Echtheit der ignatianischen Briefe[1]). Die Echtheit der Pastoralbriefe, die heut noch heftig bestritten wird, wird auch noch zugegeben werden, wie die der Ignatianen; der Umschwung in dieser Frage wird noch bemerkenswerter sein; und die Bedeutung dessen, was man als die Krisis des zweiten Jahrhunderts bezeichnet, wird ebenso eine Einschränkung erfahren.

Denn die Krisis, die man von 150 bis 180 ansetzt, hat die Bedeutung, die man ihr beimisst, nur bezüglich der Resultate, die man aus ihr hervorgehen lässt — nämlich der Bildung des gleichen, allenthalben verpflichtenden Glaubens und die Entstehung einer überall souveränen Episkopalregierung. Aber sind denn diese Institutionen wirklich aus der Reaktion gegen den Gnostizismus und Montanismus hervorgegangen?

Harnack, dem das Verdienst gebührt, in der Dogmengeschichte der zwei ersten Jahrhunderte eine soziologische Betrachtungsweise neu eingeführt zu haben, die besser die Entwicklung des Christentums zur Kirche verstehen lässt, hat richtig erkannt, dass in der Periode von 30 bis 130 in jeder Christengemeinde die Einheit gesichert ist durch die Existenz eines gemeinsamen Kultus, einer Gemeindekasse, und von Aemtern für Kultus, Disziplin und Caritas: fast fürchte ich, Harnack finde in den urchristlichen Gemeinden nur jene Züge wieder, die sie mit den protestantischen Gemeinden des König-

1) Man kann nicht ohne eine gewisse Ironie von dem langen Widerspruch der protestantischen Kritik gegen die Echtheit der sieben Ignatianen Notiz nehmen. Baur meinte 1835, sie wären in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zu Rom zugunsten des Episkopats gefälscht worden. Ritschl setzt sie 1850 und noch 1857 ins vierte Jahrhundert und hielt nur die drei Briefe an Polycarp, die Ephesier und Römer in der verkürzten und harmlosen syrischen Version für echt, die Cureton 1845 herausgegeben hatte. Renan hielt noch 1877 nur den Römerbrief für echt. Harnack schliesslich, der die Echtheit aller sieben annimmt, setzte sie anfänglich (1878) in die Zeit des Hadrian oder Antoninus, und erst später in die richtige Zeit, die Trajans. Man beachte den circulus vitiosus: Renan hält die Lehre von der Kirche in den Ignatianen für zu weit entwickelt, als dass sie aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts stammen könnten. „All das, so schreibt er, passt wohl in das Ende des zweiten Jahrhunderts, aber nicht in dessen erste Jahre". — Diesen Ausflüchten gegenüber vergleiche man die lichtvollen Ausführungen bei Lightfoot, Christian ministry, p. 145—148.

reichs Preussen gemein haben. Sei dem, wie es wolle, nachdem Harnack die Merkmale der Einheit in den einzelnen Gemeinden besprochen hat, handelt er von den „Anfängen von interekklesiastischen Ordnungen, welche die weit verstreuten Gemeinden durch Kollekten und brieflichen Austausch miteinander verbanden, ihren reisenden Gliedern Gastfreundschaft und Arbeitsnachweis zusicherten und eine Gemeinsamkeit der Entwicklung in allen wichtigeren Fragen verbürgen sollten." Und er fährt fort: „Ein einheitliches Zentrum, wie es das Judentum in Jerusalem besass, solange der Tempel bestand, hatte die älteste Christenheit nicht, wohl aber mehrere Zentren, unter denen bald die Welthauptstadt das Wichtigste wurde."[1])

Schon lange vor 150, noch ehe die gnostische und montanistische Krise hereinbrach, gab es also eine interekklesiastische Verbindung, gab es Mittelpunkte der Einheit und des Einflusses, gab es unter den Kirchen ein Einvernehmen, das „die Gemeinsamkeit der Entwicklung in allen wichtigeren Fragen verbürgte". Harnack gibt zu, dass um das Jahr 220 es nicht mehr nur eine ideale geistige, d. h. unsichtbare Kirchengemeinschaft gab, sondern es gab eine sichtbare vom Euphrat bis nach Spanien sich erstreckende Kirche, die auf festen Ordnungen und Gesetzen ruhte, also ein politischer Organismus war[2]). Das ist vollkommen richtig, aber das genügt nicht. Wenn um das Jahr 220 dieser historische Tatbestand unleugbar ist, wie kann man da behaupten, dass er etwas Neues ist? Gibt es keinen Zusammenhang zwischen dem Stand der Dinge, wie er uns um 220 allenthalben entgegentritt, und dem ums Jahr 180 sowie dem, wie er sich aus den ignatianischen Briefen und dem ersten Clemensbrief ergibt? Sicher haben sich diese Züge verstärkt, aber wenn im zweiten Jahrhundert der Gnostizismus von den Kirchen ausgeschieden wurde, wenn es ihm, wo immer er hervortrat, nur gelang, abgesprengte Konventikel oder Schulen zu organisieren, wenn er allenthalben als häretisch gilt, so ist das doch ein Beweis, dass die Kirchen schon auf der Basis eines fest bestimmten Glaubens unter Führung eines — wie der Name schon besagt — wachsamen Episkopats organisiert

1) Kirche und Staat, S. 138 f.
2) Harnack a. a. O. 141 f.

waren, und dass sie schon untereinander solidarisch zu einer Konföderation vereinigt waren[1]).

Die aufmerksame Geschichtsbetrachtung entdeckt also im Christentum vor jener behaupteten Krise des Gnostizismus mehr als eine noch unfertige Religion: die Kräfte, deren Entstehen man erst nach 150 annahm, sind schon seit den drei ersten christlichen Generationen an der Arbeit, und weit entfernt, dass sie das Produkt einer antignostischen Reaktion sind, sind sie längst vor der Ausbreitung des Gnostizismus vorhanden, so dass sie die Gemeinden vor dem Eindringen desselben bewahrten.

8. Wir kommen zur Behauptung, dass Rom die Redigierung des apostolischen Symbols zuzuteilen ist. Sicher ist, dass dieses Symbol das Taufsymbol der römischen Kirche ist. Man kann aus seiner Literargeschichte folgern, dass es in Rom mindestens zur Zeit des Irenäus, Marcion und Justinus vorhanden war. Alles spricht aber dafür, dass es bedeutend älter ist. Es ist nicht richtig, dass es durch Rom irgendwie gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts den andern Kirchen aufgedrängt wurde. Das christliche Afrika hatte dieses Symbol zu Tertullians Zeit mit Rom gemein; von den Kirchen der griechischen Christenheit, bei denen der direkte Einfluss des apostolischen Symbols nicht vor dem Nicaenum nachzuweisen ist, lässt sich das gleiche nicht behaupten. Es ist zweifelhaft, ob die orientalischen Kirchen vor dem Nicaenum eine gemeinsame, liturgisch verwendete Glaubensformel besassen. In diesen kurzen Sätzen lässt sich die älteste Geschichte des römischen Symbols zusammenfassen; man kann daraus schliessen, dass es nicht jene führende Rolle besass, die Sabatier ihm zuteilt[2]).

---

1) Vgl. den Exkurs bei Harnack, Mission und Ausbreitung I, 373—397. „Gemeindebildung und Bistum in der Zeit von Pius (138—161) bis Constantin." Der Verfasser legt dar, dass „die Tendenz der alten Christenheit zur Bildung in sich geschlossener selbständiger bischöflich verfasster Gemeinden eine sehr starke war" (S. 389). Hatte eine Stadt keinen Bischof, so war die Zahl der Christen daselbst unerheblich (S. 391). Die Hypothese, dass da, wo man im dritten Jahrhundert nichtbischöflich verfasste Gemeinden findet, diese als solche zu betrachten seien, welche die älteste Organisationsform festgehalten haben, ist nicht nur unbeweisbar, sondern auch unrichtig (S. 397).

2) Für die Entwicklung der Geschichte des apostolischen Symbols sei auf Batiffols Artikel Apôtres (Symbole des —) bei Vacant, Dictionnaire

Wenn man es als ein „Monument der katholischen Orthodoxie“ aufzufassen hat, da soll man es wohl jedenfalls als erste Aeusserung und als erstes Monument dieser Orthodoxie betrachten? Etwa als willkürlich ausgesucht und auf Verabredung zusammengestellt? Die Taufformel allein soll zuerst existiert haben, dieser habe man zur Zeit der antignostischen Krisis einige klare und entschiedene Artikel beigefügt und dieser kleine „Syllabus“ des zweiten Jahrhunderts habe den Glauben, dem die Auflösung drohte, definiert.

Dieser Hypothese kann man einfach den Text des apostolischen Symbols entgegenhalten: der Text lässt nichts weniger als an Bannformeln denken, er enthält keine Spur von Verteidigung und Angriff, er zeigt keine antignostischen Tendenzen. In seiner schlichten Haltung wäre er unzweifelhaft ungenügend gewesen, die Masse der Gläubigen gegen die gnostischen Irrtümer zu schützen. In Wirklichkeit ist er eben eine Glaubensdarlegung in katechetischer Form für die ein-

---

de théologie, verwiesen. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. 2 Bde. (Leipzig 1894 und 1900), dessen Forschungen über die Geschichte des römischen Symbols am tiefsten gehen, dürften, obschon mitunter parteiisch, viel dazu beigetragen haben, dass die übliche protestantische Auffassung aufgegeben wird. Kattenbusch meint, dass das römische Symbol (R) in Rom ums Jahr 100 entstanden ist. Im Okzident hatte Rom sicher R seit dem zweiten Jahrhundert mit den Kirchen Galliens und Afrikas gemein. Bezüglich der Gemeinden in Griechenland (Korinth, Athen, Thessalonich) lässt sich wegen Mangel an Quellen nichts feststellen. Dasselbe gilt von den Provinzen Pontus, Galatien, Kappadozien und für Syrien, Palästina und Aegypten. Origenes scheint ein R ähnliches Symbol, vielleicht R selbst gekannt zu haben, aber es lässt sich nicht sagen, ob dieses Symbol in Aegypten rezipiert war. Alle orientalischen Symbole des vierten Jahrhunderts scheinen von Antiochien auszugehen; man kann mutmassen, dass R nach der Absetzung des Paulus von Samosata in Antiochien erscheint. In der Provinz Asia war R seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, vielleicht durch Polycarp (?), bekannt. Vgl. die Schlussbemerkungen von Kattenbusch II, 960 f., die Harnack wiedergibt in dem Artikel „Apostolisches Symbolum“ der Prot. Realencyclopaedie. — Man muss aber das Taufsymbol streng von der regula fidei oder dem κανὼν ἐκκλησιαστικός scheiden, von der so oft bei Irenäus, Tertullian, Clemens, Origenes die Rede ist, und die eine viel reichere und ins einzelne gehende Zusammenfassung von Glaubenssätzen ist als das liturgische Glaubensbekenntnis. Ueber diesen unter den protestantischen Forschern strittigen Punkt (Harnack, Zahn, Kattenbusch, Kunze) vgl. Loofs S. 131 f.

fachen Leute, denen der Gnostizismus, eine wissenschaftliche Irrlehre, vollständig fremd war.

Lag ferner eine Veranlassung vor, dass erst in der späten Zeit (150—160), in die man die Entstehung des apostolischen Symbols ansetzt, die christlichen Gemeinden sich ihres gemeinsamen Glaubens bewusst wurden und ihn in klaren und entschiedenen Sätzen formulierten? Die einzelnen Artikel dieses Symbols haben nichts spezifisch römisches an sich und sind nicht datiert. Man findet sie in gleicher Weise bei den Apologeten wie Justin und Aristides, und auch bei Ignatius. Man findet sie einzeln zerstreut in der christlichen Literatur des apostolischen Zeitalters.

Wenn es schliesslich die Tatsache zu erklären gilt, dass der Gegenstand des Glaubens fest formuliert und überliefert ist, und nicht unbestimmt und veränderlich, so genügt es, daran zu erinnern, dass in der urchristlichen Literatur der Glaube nicht als ein Wissen (Gnosis) dargestellt wird, das sich jeder selbst aneignet, sondern als eine *παράδοσις*, eine *διδαχή*, ein *κανὼν πίστεως*. Die Autonomie der Gläubigen hinsichtlich des Glaubens ist wohl die Vorstellung, die dem Urchristentum am meisten fern liegt[1]).

1) Es würde genügen, zur Rechtfertigung dieser Behauptung auf die weiter oben (S. 69) angeführten Bemerkungen und den von Harnack dem Werk von Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl. (Breslau 1897) beigefügten Anhang (S. 364—390) zu verweisen. Aber es bietet sich hier die gute Gelegenheit, auf eine Theorie hinzuweisen, nach der von Anfang an der Glaube in Form eines kurzen historischen (vgl. etwa I. Kor. 11, 23 und 15, 3) und moralischen (vgl. I. Kor. 11, 2) Abrisses dargeboten wurde, von dem sich mancherlei Spuren im Neuen Testament feststellen lassen. Diese Theorie, die in interessanter Weise über das katholische Traditionsprinzip hinausgeht, ist zuerst von Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter S. 594) aufgestellt worden. Er findet, um seinen Ausdruck zu gebrauchen, eine „christliche Halacha" in Rom. 6, 17; 16, 17; II. Thess. 2, 14; I. Kor. 4, 37 etc. Kattenbusch (Das apostolische Symbolum II, 335—347) ist derselben Ansicht und er zitiert (S 345) einen älteren Artikel von Harnack, der dieser Auffassung günstig ist. In diesem Sinn hat A. Seeberg den Versuch gemacht, den „Katechismus der Urchristenheit" (Leipzig 1903) zu rekonstruieren. Wernle stellte die Hypothese auf, dass die Lasterkataloge, die sich so oft im Neuen Testament finden, eine traditionelle Formel sind (Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897). G. Resch (Das Aposteldekret S. 92 ff.) nimmt Seebergs Hypothese wieder auf. Man sieht, Ritschls These von einer künstlichen Lehrformulierung im zweiten Jahrhundert wird immer mehr aufgegeben.

9. Nach allem bisher Gesagten wird es nicht mehr notwendig sein, auf die Bedeutung des Montanismus für die Entstehung des Katholizismus einzugehen. Der Montanismus ist eine späte Bewegung: erst im Jahre 177 beschäftigte er die Geister in der christlichen Welt des Abendlandes. Aber damals wurde die Autorität der Bischöfe nicht mehr bestritten[1]). „Die Kirche war", wie Renan schreibt[2]), „schon zu fest organisiert, als dass sie durch die Disziplinlosigkeit ein paar überspannter Phrygier hätte ins Wanken gebracht werden können." Was Roms Haltung im Kampf gegen den Montanismus betrifft, so war man in Rom nicht etwa schroffer, sondern gemässigter und zurückhaltender als anderswo, so dass wenig fehlte, dass man die phrygischen Propheten begünstigte. Wenn man behauptet, dass Rom die Hierarchie rettete, so ist das eine Behauptung, die nicht den Tatsachen entspricht, nicht einmal wahrscheinlich ist. Wer sagt, dass es seinen Sieg durch die Schaffung der Theorie von der apostolischen Nachfolge vollendete, vergisst, dass diese Theorie schon hundert Jahre früher im ersten Clemensbrief ausgesprochen war.

---

1) Die Autorität der Bischöfe war kein Spezifikum des Katholizismus. Die Marcioniten hatten, wie wir sehen werden, auch Bischöfe, ebenso die Valentinianer. Vgl. für die letzteren das sehr wichtige Zeugnis Hippolyts, Philosophoumena VI, 5: dass das Sakrament der Busse durch den gnostischen Bischof nur in Todesgefahr gespendet wird, ist ein schlauer Trick, durch den man die Anhänger zwingen will, sich immer an den Bischof zu halten.

2) Marc-Aurèle, p. 225.

IV. Kapitel.

Der Katholizismus des hl. Irenäus.

Um das Jahr 180 war der hl. Irenäus, wie man behauptet, der Dogmatiker, mit dem die antimontanistische und antignostische Krisis abschliesst; er war der erste der „altkatholischen Väter"; er führte die Theorie von der Autorität der Glaubensregel, der bischöflichen Nachfolge und des Gesamtepiskopates zum Sieg, er schuf die Synthese des Katholizismus, er gab diesem seine endgültige „römische" Gestalt. So belieben wenigstens die modernen protestantischen Dogmengeschichten des Irenäus Bedeutung zu schildern. Wir hoffen zeigen zu können, dass diese Auffassung durchaus konstruiert und protestantisch ist. Für uns ist Irenäus vor allem der Theoretiker des Katholizismus; aber alle Elemente seiner Theorie finden sich schon vor ihm, und die Prinzipien, die er zur Geltung bringt, sind organischer Art, und teils unbestimmt, teils ganz offen von Anfang an in der heidenchristlichen Welt lebendig.

Wenn wir zuerst die Vorläufer des Irenäus im zweiten Jahrhundert und seine Zeitgenossen studieren, können wir dann ohne Mühe feststellen, dass die Prinzipien, auf die sich Irenäus stützt, nicht seine Schöpfung sind. Wir wollen also das Problem zu lösen versuchen, das Harnack als unlösbares Rätsel bezeichnet: „Wie weit ist das neu, was Irenäus ausgeführt hat; wie weit waren die Massstäbe, die er formuliert hat, bereits im Gebrauch der Gemeinden und in welchen Gemeinden?"[1])

I.

Der Philipperbrief des Bischofs von Smyrna, des hl. Polycarp, ist der einzige uns erhaltene von den zahlreichen Briefen,

1) Dogmengeschichte I[4], 352. Vgl. auch Durell, The historic Church, an essay on the conception of the christian Church and its ministry in the subapostolic age (Cambridge 1906).

die Polycarp, nach des Irenäus Zeugnis[1]), teils an „benachbarte Gemeinden“ sandte, um sie zu befestigen, teils an einzelne Brüder, um sie zu belehren und ermahnen, — ein neuer Beleg für die gegenseitige ständige Verbindung der Gemeinden im zweiten Jahrhundert.

Polycarp von Smyrna schreibt den Philippern, also einer Gemeinde Macedoniens. Die Philipper haben Polycarp gebeten, ihnen zu schreiben: „Ihr habt euch an mich gewandt“, kann er ihnen schreiben. Und er fügt bei, weder er noch sonst jemand könne Anspruch erheben, der Weisheit Pauli gleichzukommen, der ihnen „das Wort der Wahrheit“[2]) gebracht hat. Was er tun kann, ist: den Gläubigen, Diakonen und Presbytern in Philippi Mahnungen erteilen.

Diese Mahnungen erinnern sowohl an die Pastoralbriefe wie an die ignatianischen Briefe: „Es ist notwendig,“ schreibt Polycarp, „den Presbytern und Diakonen untertan zu sein wie Gott und Christus“ (5, 3). Man muss sich hüten vor den leeren Phrasen und dem Irrtum der Menge: eine Anspielung auf das Heidentum, vielleicht auch schon auf gnostische Irrtümer. Es gilt festzuhalten an den Geboten und der Lehre des Herrn. Man muss sich abwenden von jedem, der nicht Zeugnis ablegt für das Kreuz: das weist offenbar auf dieselben doketischen Anschauungen hin, die auch der hl. Ignatius bekämpfte. „Jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleische gekommen ist, der ist ein Antichrist . . . und wer die Herrenworte nach seinen eigenen Ideen auslegt und behauptet, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, der ist der Erstgeborene des Teufels.“[3]) Wir finden hier dasselbe Bild wie bei Ignatius: Häretiker, die in der Schrift forschen und sie nach ihren irrtümlichen Anschauungen auslegen.

„Darum lassen wir das eitle Geschwätz vieler und ihre falschen Lehren und wenden wir uns wieder der uns von Anfang an überlieferten Lehre zu.“[4]) „Dienen wir dem Herrn

1) Bei Euseb. KG V, 20, 8. Der Brief des Polycarp an die Philipper ist kurze Zeit nach dem Tode des hl. Ignatius anzusetzen, der in Trajans Zeit, zwischen 107 und 117 fällt.

2) Polycarp, Phil. 3, 1—2.

3) Vgl. Phil. 7, 1. Vgl. zu diesen letzten Worten das, was von dem Zusammentreffen des hl. Johannes mit Cerinth durch den hl. Irenäus berichtet wird, der es von dem hl. Polycarp erfuhr. Euseb. KG III, 28, 6.

4) Phil. 7, 2: *ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν.*

mit Furcht und aller Gewissenhaftigkeit, wie er es selbst befohlen hat und seine Apostel, die uns das Evangelium gepredigt, und die Propheten, die uns des Herrn Kommen vorherverkündigt haben.“ [1])

Der Bischof von Smyrna wendet sich gegen das gleiche Argument, das die Doketen zu Philadelphia gegen Ignatius vorbrachten; beruft man sich auf die Herrenworte, so tun es die grossen Bischöfe auch; aber ohne Kommentar und ohne Dialektik; denn man muss sich zuvörderst an die überkommene Lehre halten. Der Glaube, der wirklich Glauben verdient, ist der, den der Herr und seine Apostel gepredigt haben, den die Propheten Israels verkündet haben. Der Glaube ist gegründet auf die „heiligen Schriften“ [2]), d. h. auf das Alte Testament und die echte Lehre des Herrn und der Apostel, wie sie von Anfang an überliefert worden ist.

Polycarp starb am 23. Februar 155. Man kann also nicht sagen, dass die Darlegung des Glaubens, wie er sie schon vor dem Jahre 120 bietet, also die Unterordnung der Gläubigen unter die Presbyter in jeglicher Gemeinde, die gläubige Hinnahme der Lehre, wie sie die Apostel, welche den Kirchen das Evangelium brachten, vorgetragen, erst der Zeit von 150 bis 180 entstammen, der Zeit des heftigen Kampfes der Gemeinden gegen den Gnostizismus.

Eine Erinnerung, die Irenäus von Polycarp aufbewahrt hat, gibt Zeugnis von der Gleichförmigkeit der Haltung der beiden Bischöfe und der Gemeinsamkeit ihrer Methode. Irenäus schreibt an Florinus, einen römischen Presbyter, der sich durch den Gnostizismus des Valentin hat verführen lassen; er hält ihm seine Irrtümer vor [3]):

„Diese Lehrmeinungen [4]) Florinus sind, um mich schonend auszudrücken, nicht aus einer gesunden Lehre entsprungen.

---

1) Phil. 6, 3: *καθῶς αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι, καὶ οἱ προφῆται κτλ.* Vgl. 9, 1: *Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.*

2) Phil. 12, 1: *καλῶς γεγυμνασμένοι ἐστὲ ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς.*

3) Iren. bei Euseb. KG V, 20, 4—7.

4) *Δόγματα.* Hier wird das Wort *δόγματα* im Sinne von Lehrmeinung genommen, wie es die verschiedenen Lehrmeinungen der Philosophenschulen sind. Ueber die Bedeutung des Wortes „Dogma“ im Griechischen vgl. E. Hatch, Griechentum und Christentum, Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch von Preuschen, Freiburg 1892 S. 87. Im klassischen

Diese Lehren stehen nicht im Einklang mit der Kirche und führen die, welche ihnen zustimmen, zur schlimmsten Gottlosigkeit. Diese Lehren haben nicht einmal die ausserhalb der Kirche stehenden Häretiker zu behaupten gewagt; diese Lehren haben dir die Presbyter vor uns, die noch mit den Aposteln Umgang gehabt, nicht überliefert.

Ich sah dich, als ich noch als Knabe im untern Asien bei Polycarp weilte, wie du damals am Hofe[1]) glänzend auftratest und sein Wohlwollen dir zu erwerben suchtest. Ich erinnere mich besser dessen, was damals geschah, als dessen, was sich vor kurzem ereignete. Denn was man in der Jugend lernt, das wächst mit der Seele und wird mit ihr eins. Darum kann ich auch noch den Ort angeben, wo der selige Polycarp sass und redete, sowie seinen Gang, seine Lebensweise, seine Körpergestalt, die Vorträge, die er dem Volke hielt, wie er von seinem Umgang mit Johannes und den andern, die den Herrn gesehen, erzählte, und wie er von ihren Reden sprach. Und was er von ihnen über den Herrn gehört, über seine Wunder und seine Lehre, berichtete Polycarp wie einer, der es von solchen, die das Wort des Lebens mit eigenen Augen gesehen, überkommen, und zwar alles im Einklang mit den Schriften.

Dieses hörte damals auch ich dank der Güte Gottes mit allem Eifer und schrieb es nicht auf Papier, sondern in mein Herz, und immer wieder bringe ich es mir in frische Erinnerung. Und vor Gottes Angesicht kann ich es bezeugen, dass, wenn jener selige apostolische Presbyter etwas Derartiges gehört hätte, er laut aufgeschrien, sich die Ohren zugehalten und nach seiner Gewohnheit gesagt hätte: ‚O guter Gott,

---

Griechisch kann man „*δόγματα*“ mit placita philosophorum übersetzen. Es ist sozusagen synonym mit *αἵρεσις*. Es bezeichnet auch eine Verordnung, ein Edikt, das von einer Obrigkeit ausgeht. Diesen Sinn hat es auch im Neuen Testament (Luk. 2, 1; Act. Ap. 17, 7). Es ist synonym mit *σύνταγμα* (Hebr. 11, 23). So versteht es auch Paulus Eph. 2, 15 und Kol. 2, 14. Vgl. Act. Ap. 16, 4.

1) Die Worte *ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ* bilden immer noch ein unlösbares Rätsel. Hadrian besuchte Asien in den Jahren 122 und 129 und Verus 162. Man weiss nichts von einem andern kaiserlichen Aufenthalt in Asien, und diese Daten stimmen schlecht zum Alter des Polycarp. Lightfoot mutmasst, dass es sich vielleicht um die Umgebung des Prokonsuls von Asien handelt; das war um 136 T. Aurelius Fulvus, der später unter dem Namen Antoninus Pius Kaiser wurde. Lightfoot, Ignatius I, 448.

auf welche Zeiten hast du mich aufbewahrt, dass ich solches anhören muss!' Er wäre auch geflohen von einem solchen Orte . . ."

Die Sprache ist die des Irenäus; aber das, was er Polycarp sagen lässt, gleicht dessen Anschauungen in seiner apostolischen Reinheit. Polycarp hätte nichts von den gnostischen Neuerungen wissen wollen, denn das Kriterium seines Glaubens war, was von Anfang an von den Aposteln und den andern, die den Herrn gesehen hatten, gelehrt worden war. Papias, ein Schüler Polycarps, leiht demselben Kriterium mit den gleichen Worten Ausdruck. Diese Berufung auf die Autorität der Apostel ist nicht ein Ausweg in Streitigkeiten, sie gibt der Gemeinsamkeit des Glaubens mit jenen Männern der Urkirche Ausdruck, die von den Aposteln sprechen können, so wie Greise von der Generation erzählen, da sie jung waren.

Für die gegenseitige Verbindung der Gemeinden lieferte der Brief des hl. Polycarp an die Philipper einen hervorragenden Beweis. Polycarp sendet seinen Brief nach Philippi durch einen Christen namens Crescens, der nach kurzem Aufenthalt in Smyrna nach Macedonien reist, von seiner Schwester begleitet: der Bischof von Smyrna empfiehlt beide der Gemeinde zu Philippi[1]), man möge sie gut aufnehmen. Das ist nur ein Beweis für gegenseitige Uebung der Gastfreundschaft. Viel bedeutungsvoller ist das Folgende: „Was den Valens betrifft, der einst bei euch Presbyter war, so tut es mir sehr leid, dass er so ganz der Stellung vergisst, die ihm gegeben wurde. Daher ermahne ich euch, dass ihr die Habsucht meidet und keusch und wahrhaftig bleibet. Enthaltet euch alles Bösen. Wer aber nicht imstande ist, sich selbst in der Hinsicht zu beherrschen, wie sollte der andere darin unterweisen können?"[2]) Dem Bischof von Smyrna sind also die Anklagen mitgeteilt worden, welche die Philipper gegen einen ihrer Presbyter, vielleicht ihren Bischof, erhoben: er greift ein, er erteilt dem Schuldigen einen Verweis, wie er tun würde, wenn er hierin eine Autorität besässe. Was in einer Gemeinde vorfällt, wird weithin bekannt, und es findet eine brüderliche Zurechtweisung

1) Phil. 14.

2) Phil. 11, 1—2. Polycarp sagt, dass Valens *ἀγνοεῖ τὸν δοθέντα αὐτῷ τόπον*. Das Wort *τόπος* bezeichnet den Rang in der Hierarchie. Lightfoot, Ignatius II, 333.

gegenseitig zwischen den Gemeinden statt. Was nun in Sachen der Sitte und Disziplin sich als Tatsache nachweisen lässt, sollte das nicht auch auf dem Gebiet des Glaubens vorhanden sein?

Das dürfte nicht zweifelhaft sein, um so weniger, als die Aufmerksamkeit aller im höchsten Masse auf dieses Gebiet gerichtet war: aus den Pastoralbriefen und den Ignatianen ergab sich das deutlich genug. Zur Stütze ihrer Aussagen kann man eine Stelle aus dem Brief des hl. Irenäus an Papst Victor anführen: sie stammt aus dem Osterstreit, also etwa dem Jahre 190, aber sie berichtet einen Vorfall aus dem Leben des hl. Polycarp, der zur Zeit, da Anicet an der Spitze der römischen Gemeinde stand, also 155 oder kurz vorher sich ereignete.

Polycarp kam, wie Irenäus erzählt [1]), unter Anicet nach Rom; es gab kleine Differenzen zwischen ihnen, aber sie verständigten sich rasch. Bezüglich der Osterfrage machten sie sich keine Zugeständnisse, doch ward dadurch der Friede nicht gestört. Denn Anicet konnte Polycarp nicht dazu bringen, einen Gebrauch aufzugeben, den er von dem Herrenjünger Johannes und den andern Aposteln überkommen hatte; und Polycarp konnte Anicet nicht überreden, mit dem zu brechen, was er die Ueberlieferung der Presbyter nannte, die seine Vorgänger in der römischen Gemeinde gewesen waren.

Der Bischof von Smyrna reist also nach Rom, gerade als der Kampf gegen die Marcioniten und Valentinianer am heftigsten war, wie wir aus andern Quellen wissen [2]). Der Bischof von Smyrna wird wie ein Bruder aufgenommen, und, um ihn zu ehren, lässt der Bischof von Rom ihn die Eucharistie an seiner Statt feiern: besser kann man nicht der Gemeinschaft der Gemeinden Ausdruck geben. Die beiden Bischöfe von Smyrna und Rom bemühen sich, über gewisse strittige Fragen ins Einvernehmen zu kommen; denn die Gemeinschaft besteht nicht bloss in gegenseitigen Liebeserweisen und dem gemeinsamen Brechen desselben eucharistischen Brotes, sie verlangt auch Einheit im Glauben und der Disziplin. Anicet und Polycarp einigen sich über gewisse strittige Punkte: so weit entfernt auch Smyrna von Rom sein mag, sie wollen doch, dass in

1) Irenäus bei Euseb. KG V, 24, 16.
2) Iren. Adv. haer. 3, 3.

ihren Gemeinden die gleichen Entscheidungen Geltung haben. Ueber die schwierige Frage der Osterfestdatierung werden sie nicht einig; aber man beachte wohl ‚von welchen Beweggründen sie sich leiten lassen: Polycarp beruft sich auf die Autorität der Apostel, in erster Linie die des hl. Johannes; Anicet auf die Tradition der Presbyter, seiner Amtsvorgänger. Polycarp tritt hier gerade so auf, wie 30 oder 40 Jahre früher im Philipperbrief: sein Kriterium der Wahrheit hat sich nicht geändert. Und Anicet hat kein anderes als Polycarp, oder, besser gesagt, Anicet setzt des Polycarp Kriterium voraus und vervollständigt es durch den Gesichtspunkt der Kontinuität der Ueberlieferung der Presbyter vor ihm; das bedeutet aber nichts anderes als das Prinzip der apostolischen Sukzession. Man wende nicht ein, dass diese Argumentation geschaffen wurde zum Zweck der Abwehr des Gnostizismus; denn beide Bischöfe berufen sich zu ihrer Rechtfertigung einzig und allein auf die eigene Ueberlieferung ihrer Gemeinden.

Wir dürfen Smyrna nicht verlassen, ohne zuvor den Brief „der Kirche Gottes, welche zu Smyrna pilgert, an die Kirche Gottes, die zu Philomelium (in Phrygien) pilgert“ erwähnt zu haben: er enthält den Bericht über das Martyrium des hl. Polycarp. Das für die Christen in Philomelium bestimmte Exemplar wurde ihnen durch einen Christen namens Marcion überbracht: sie werden gebeten, den Brief entfernt wohnenden Brüdern zu übersenden. Der Brief zirkulierte also unter den Kirchen; allerorts vervielfältigte man die Exemplare, die so bis in die entferntesten Gemeinden kamen. Deswegen heisst es in der Adresse des Briefes, er sei bestimmt für „alle Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche, die auf dem Erdenrund pilgern [1])“. Dieses Zirkulieren des Briefes der Smyrnäer zeigt, dass „die interekklesiastische Konföderation“ schon Tatsache ist.

Dieser Tatsache wird Ausdruck gegeben durch das Wort *καθολική*. Ignatius hatte zuerst den Ausdruck *καθολική* von der Kirche gebraucht, indem er diesem Ausdruck seinen konkreten oder geographischen Sinn gab. Der Redaktor des

1) Ueberschrift des Martyrium Polycarpi (ed. Funk, Patres apost. I, 314): *πασαῖς ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις.* Man erinnere sich, dass der Ausdruck „katholische Kirche“ zuerst von Ignatius in seinem Schreiben an die Smyrnäer gebraucht wurde.

Briefes der Smyrnäer schreibt nicht bloss in der Adresse, sondern im Text: „Als nun Polycarp sein Gebet beendet und in diesem Fürbitte eingelegt hatte für alle, die ihm jeweils nahegetreten waren, für Kleine und Grosse, Berühmte und Unberühmte, und für die ganze katholische Kirche auf dem Erdkreis . . . ."[1]) Der Redaktor will hervorheben, wie die Liebe des Martyrerbischofs sich über die Erde ausbreitete; er betet nicht für seine Gemeinde in Smyrna, sondern für die katholische Kirche, insofern sie die über die Erde zerstreuten Gemeinden umfasste.

Funk meint, dass der Redaktor des Smyrnäerbriefes auch eine zweite Bedeutung des Wortes *καθολική* kannte: „Der bewundernswerte Martyrer Polycarp gehörte zu den Auserwählten, er, der für unsere Zeit ein Apostelschüler und Prophet war, der Bischof der katholischen Kirche zu Smyrna."[2]) Hier soll das Wort *καθολική* rechtgläubig bedeuten. Es wäre das erstemal, dass es in den uns bekannten Texten der altchristlichen Literatur in dieser Bedeutung auftritt[3]).

* * *

Papias war nach dem Zeugnis des Irenäus ein Freund des hl. Polycarp von Smyrna. Eusebius macht ihn zum Bischof von Hierapolis in Phrygien. Eusebius, der noch sein

1) Martyr. 8, 1: *καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας.* Ebenso 19, 2: *[Ἰησοῦν Χριστὸν] ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας.*

2) Martyr. 16, 2: *διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.* Lightfoot, auf eine griechische Handschrift und die alte lateinische Uebersetzung gestützt, liest *ἁγίας* für *καθολικῆς*. Harnack meint gar, das Wort *καθολική* im Martyrium sei eine Interpolation. Kattenbusch sucht Ausflüchte. Zahn ist gleicher Meinung wie Funk und sieht hier eine Spitze gegen die „ecclesiolae haereticorum". Lightfoot erkennt übrigens an, dass das Vorhandensein des Wortes *καθολική* als Ausdruck für Orthodoxie nicht gegen die Echtheit des Dokumentes sprechen würde, denn zur Zeit des Martyriums des Polycarp gab es häretische Gemeinden, Basilidianer, Valentinianer, Marcioniten usw. und man musste sich von ihnen durch ein Beiwort unterscheiden. Jede Formulierung erscheint zur rechten Stunde. Ignatius I, p. 623.

3) Die passio des hl. Pionius von Smyrna kann an dieser Stelle nicht angeführt werden, denn Pionius hat 250 den Martertod erlitten, und nicht in der Epoche des Marc Aurel.

Werk in fünf Büchern „Erklärungen von Herrenworten“ in der Hand hatte, hat uns den Titel und einige leider sehr kurze Bruchstücke überliefert. Funk datiert das Werk, eine Widerlegung des Gnostizismus, um das Jahr 130.

Aus dem Titel ergibt sich schon die Methode des Verfassers: um den Gnostizismus zu widerlegen, geht er von den Logia, den Herrenworten, aus. Man darf in diesem Worte keine Anspielung auf die Quellen der Synoptiker sehen — diese waren längst versiegt; sondern das Wort des Herrn ist in den Gemeinden die grundlegende Autorität; die Aufgabe der Kirchen ist es, jenes richtig zu verstehen, im Gegensatz zu den Gnostikern, die es entstellen, sei es, dass sie es nach ihrer Art auslegen, sei es, indem sie apokryphe Worte unterschieben; ihre Lehre ist etwas Neues, der man die Lehre der Väter gegenüberstellen muss, welche die Apostel gekannt und von ihnen die lautere Wahrheit empfangen haben, so wie sie Christus gelehrt hat.

„Ich will es mich nicht verdriessen lassen, alles, was ich einst von den Presbytern erlernt und gut im Gedächtnis habe, für dich mit den Erklärungen zusammenzustellen, um so die Wahrheit hierüber zu bestätigen. Denn ich habe nicht, wie so viele, bei Schwätzern Freude gefunden, sondern mich an die gehalten, welche die Wahrheit lehrten. Ich ging nicht zu denen, welche fremdartige, sondern welche die vom Herrn für den Glauben gegebenen und aus der Wahrheit selbst hervorgehenden Lehren vortrugen. Wenn ich jemanden traf, der mit den Presbytern verkehrt hatte, so fragte ich ihn genau nach den Reden derselben, was Andreas oder Petrus, Philippus oder Thomas, Jakobus oder Johannes, Matthäus oder irgendein anderer von den Herrenjüngern gesagt, oder auch was Aristion und der Presbyter Johannes sagen. Denn ich glaubte nicht, aus den Büchern einen so grossen Nutzen schöpfen zu können wie aus dem lebendigen Worte.“ [1])

1) Papias bei Euseb. KG III, 39, 3—4. Vgl. den Kommentar zu diesem Fragment bei Funk, Patres apost. I, 352. Ich glaube mit Funk, dass das Wort *πρεσβύτεροι* hier die Apostel und deren Schüler, wie Aristion und den andern Johannes, bezeichnet. Ueber die *ἀλλοτρίαι ἐντολαί* vgl. das, was ein bei Irenäus zitierter Presbyter sagt: „sicut quidam dixit superior nobis de omnibus qui quolibet modo depravant quae sunt Dei et adulterant veritatem: In Dei lacte gypsum male miscetur“ (III, 17, 4). In demselben Sinn sagt das Muratorianum: „Fel cum melle misceri non congruit.“

Papias stellt die „Schwätzer“ den Alten gegenüber, welche die Wahrheit lehren; er stellt die fremden Satzungen in Gegensatz zu den echten Lehren, die von dem Herrn selbst für den Glauben gegeben worden sind. Der Glaube ist hier der gemeinsame, überkommene Glaube. Um die echte Lehre mit grösserer Sicherheit festzustellen, forschte man nach dem, was die Apostel gesagt hatten, Andreas oder Petrus, Philippus oder Thomas, Jakobus oder Johannes, oder die Apostelschüler, wie Aristion und der Presbyter Johannes. Was die Bücher z. B. der Gnostiker enthalten, gilt nicht soviel wie das, was durch das lebendige Wort dieser Zeugen der ersten Tage ausgesprochen worden ist. „Denn“, so schliesst Eusebius, „Papias bekennt, die Lehren der Apostel durch Vermittlung derer, die sie selbst vernommen, überkommen zu haben.“ Papias bekennt, persönlich Aristion und den Presbyter Johannes gehört zu haben. „Oft führt er dieselben namentlich an und räumt ihren Ueberlieferungen einen Platz in seinen Abhandlungen ein.“ [1]) Die Methode, die Papias befolgt, setzt die Tradition der Gnosis gegenüber und rechtfertigt die Tradition, indem sie dieselbe von den Aposteln und dem Herrn herleitet.

Hegesipp war nicht Bischof wie Polycarp und Papias. Man kann ihn Justin an die Seite stellen, wie es Eusebius tut. Diese Zusammenstellung ist dadurch gerechtfertigt, dass Hegesipp wie Justin aus Palästina gebürtig sind, und dass Hegesipp, ein Zeitgenosse Justins, sich in Rom aufhielt, als Justin dort lehrte. Papias war nach Rom gereist, um sich den besten Aufschluss über den Kanon des Alten Testamentes zu holen. Das gleiche Interesse führt Hegesipp von einer Kirche zur andern, und, wie Eusebius berichtet [2]), erzählt er in den fünf Büchern seines Werkes, wie er mit sehr vielen Bischöfen zu-

1) Euseb. a. a. O. 7. Vgl. 14. In dem *Κήρυγμα Πέτρου*, das der Zeit des Papias angehört, werden dem Apostel Petrus folgende Worte zugeschrieben: Nachdem ihr gebührend und eifrig vernommen habt, was wir euch überliefern, bewahrt es wohl und erweist Gott durch Christus neue Verehrung: *ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν, φυλάσσεσθε καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι* (ed. Dobschütz, S. 21).

2) Euseb. KG IV, 22, 1: *δηλοῖ ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειν ἀποδημίαν στειλάμενος μεχρὶ Ῥώμης, καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφεν διδασκαλίαν.*

sammenkam, bis er in Rom anlangte, und wie er bei allen die gleiche Lehre antraf.

Damit verfolgte Hegesipp die Zwecke seiner Arbeit, die, wie wir aus Eusebius erfahren[1]), „die irrtumslose Ueberlieferung der apostolischen Predigt" feststellen wollte.

So kommt Hegesipp nach Korinth, als Primus dort Bischof war: er unterhält sich mit ihm während seines ziemlich ausgedehnten Aufenthaltes in Korinth. Er stellt fest, dass die Gemeinde daselbst der rechten Lehre treu ist und freut sich mit den Korinthern der Reinheit ihres Glaubens[2]). Hegesipp geht dann von Korinth nach Rom, und auch hier forscht er nach dem Glauben. Mit wenigen Worten ist seine Methode gekennzeichnet: es genügt ihm nicht die Feststellung, dass der Glaube rein ist, er bemüht sich festzustellen, dass er durch eine ununterbrochene wohlgeordnete Abfolge auf die Apostel zurückgeht. Daher sagt er von der Gemeinde der Korinther, dass sie „im rechten Glauben bis Primus blieb", nicht, dass es seitdem anders geworden, sondern, so können wir schliessen, weil er selbst die Nachfolge hatte feststellen können von Primus angefangen bis hinauf zu Paulus. In Rom, so schreibt Hegesipp, stellte er die „Nachfolge bis Anicet" fest, indem er sie nämlich von Anicet zurück zu den Aposteln verfolgte. Und, so fügt er bei, „mit jeder Nachfolge und in jeder Stadt verhält es sich so mit dem Glauben, wie es das Gesetz, die Propheten und der Herr verlangen[3])".

Man sieht, wie hier ein doppeltes Kriterium für den rechten Glauben gefordert wird: er ist der gleiche in allen Gemeinden, und er geht auf die Apostel zurück.

Die Gemeinden verabreden sich nicht und vereinigen sich nicht, um ein Glaubensbekenntnis aufzusetzen, das ihnen nun gemeinsam sein soll, sondern Leute ohne Sendung, die von einer Kirche zur anderen reisen, stellen fest, dass tatsächlich

1) Euseb. KG IV, 8, 2: *τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.*

2) Hegesipp bei Euseb. KG IV, 22, 2: *ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ . . .* Und gleich darauf: *συνανεπάημεν ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ.*

3) A. a. O. 3: *ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου . . . ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.* Zur Rechtfertigung des Ausdrucks *διαδοχὴν ἐποιησάμην* s. Lightfoot, Clement I, p. 325—333 und Bardenhewer I, 487.

der Glaube allenthalben derselbe ist, und dass dieser Glaube durch eine nachweisbare Abfolge auf die Apostel zurückgeht. Hegesipp ist kein Theoretiker der Katholizität und Apostolizität: er ist ein Zeuge für sie, denn er hat die Katholizität und Apostolizität als tatsächlich bestehend festgestellt, ehe sie für ihn Beweismittel wurden.

Hegesipp spricht auch von der Kirche zu Jerusalem, in der er sich bemühte, die *διαδοχή* aufzufinden: Jakobus der Gerechte ist der erste in der Reihe; nach ihm wurde Simeon, des Clopas Sohn, Bischof. Da beginnt Thebuthis, ärgerlich, dass er nicht Bischof geworden, das Volk zu verderben. Das Verderben geht aus von den sieben jüdischen Sekten[1]), denn auf sie gehen die christlichen Sekten zurück, die Simonianer, Kleobianer, Dositheaner, Menandrianisten, Marcianer, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Saturnilianer, die „alle eine eigene, voneinander abweichende Lehre einführten, die falschen Christus, die Pseudopropheten, die Pseudoapostel, welche die Einheit der Kirche durch verderbliche Lehren gegen Gott und seinen Christus zerstört haben[2])". Diese Genealogie des Gnostizismus der grossen Gnostiker wie Valentin, Basilides ist sehr naiv: es ist klar, dass Hegesipp sie blossstellen will, indem er ihnen bedenkliche Vorfahren gibt. Diese üble Genealogie steht im Gegensatz zur guten *διαδοχή*, die zum Vorfahren den ersten richtigen Bischof, den Nachfolger der Apostel, hat.

Ein anderer Gegensatz: Jakobus war der Lehre Christi treu und ebenso offenkundig Simeon. „Damals nannte man die Gemeinde eine jungfräuliche, weil sie noch nicht durch eine törichte Lehre befleckt war."[3]) Aber kaum haben Leute wie Thebuthis die *διαδοχή* durchbrochen, so folgt die Verderbnis der Wahrheit auf dem Fusse: jeder geht seines Weges und glaubt, was er will. Christus, die Propheten, die Apostel,

---

1) Hegesipp zählt sie auf: die Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbothäer, Samaritaner, Sadduzäer, Pharisäer. Vgl. Renan, Les évangiles p. 450—455.

2) A. a. O. 5—6: *ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτεροίως ἰδίαν δόξαν παρεισηνάγοσαν, ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας.* Man beachte den Ausdruck „Einheit der Kirche".

3) A. a. O.: *ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.*

die drei Grundfesten des Glaubens, sind erschüttert; da ist es um die Einheit der Kirche geschehen.

* * *

Ein ähnliches Zeugnis bietet die berühmte Grabinschrift des Abercius, die uns infolge eines seltenen Glückes durch eine literarische Quelle und auf Marmor[1]) überliefert ist. Sie diente einer christlichen Inschrift zum Vorbild, die zu Keleudres in Phrygien aufgefunden wurde; wir besitzen in diesem Fall also das Original, das aus dem Jahre 216 datiert ist. Dies lässt den Schluss zu, dass die Inschrift des Abercius von Hierapolis in Phrygien zum wenigsten aus den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts stammt. Der Bischof Abercius von Hierapolis lässt seinen Grabstein noch zu seinen Lebzeiten, im Alter von 72 Jahren fertigen: er muss also etwa 130 geboren sein, ist also ein Zeitgenosse Hegesipps, Melitos und des Papias.

„Ich bin", schreibt Abercius, „Schüler eines heiligen Hirten, der seine Schafherden weidet auf Bergen und Fluren, der grosse, alles sehende Augen besitzt." Man erinnere sich an den Smyrnäerbrief von 155, der Jesus Christus „den Hirten der katholischen Kirche auf der ganzen bewohnten Erde" nennt, und an den Pastor des Hermas, der von dem grossen Baume spricht, der die ganze Erde überschattet „Fluren und Berge[2])".

Abercius fährt fort: „Dieser lehrte mich verlässliche Wissenschaft" (*γράμματα πιστά*). Josephus nennt häufig die jüdische Bibel *ἱερὰ γράμματα*, und derselbe Ausdruck wird für die Schrift im allgemeinen in den Pastoralbriefen[3]) gebraucht. Das Wort *πιστὸς* ist spezifisch christlich.

„Er war es," so heisst es weiter auf dem Epitaph, er der heilige Hirte, „der mich nach Rom sandte, um das Reich kennen zu lernen und die mit goldenem Gewande und goldenen Sandalen bekleidete Königin zu sehen". Abercius hat also die Reise nach Rom unternommen wie Polycarp und Hegesipp,

1) Vgl. den Artikel über Abercius von Batiffol bei Vacant, Dictionnaire de théologie.

2) Vgl. Oracula Sibyll. VIII, 222.

3) II. Tim. 3, 15: *ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας*. Die kaiserlichen Briefe werden auch *ἱερὰ γράμματα* genannt. Deissmann[2] S. 285.

gleich ihnen durch religiöse Erwägungen veranlasst. Rom ist für ihn die königliche Stadt. So erzählt auch Justinus von den Ehren, die Simeon dem Samaritaner *ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ* erwiesen wurden[1]). Die königliche Würde Roms zeigt sich in der kostbaren Kleidung, dem goldenen Gewand, den goldenen Sandalen[2]).

„Ich sah dort ein Volk mit strahlendem Siegel." Dieses Volk ist das christliche. Das Wort *σφραγίς*, das wir mit „Siegel" wiedergeben, bezeichnet eigentlich das Siegel, durch das ein Schriftstück oder ein Brief beglaubigt wird[3]). Im weiteren Sinn wird es für die Marke, die an eine Ware, oder als Erkennungszeichen am Kopf eines Tieres angebracht wird[4]). Der Gnostiker Theodot schreibt im zweiten Jahrhundert in einem uns erhaltenen Fragment: „Die vernunftlosen Tiere zeigen durch die *σφραγίς* des Eigentümers, wem sie gehören, und an der *σφραγίς* erkennt sie der Eigentümer wieder."[5]) Im bildlichen Sinn bedeutet *σφραγίς* die Taufe, die jeder Christ empfängt als ein Zeichen, an dem der heilige Hirt seine Schäflein erkennt.

Getaufte hatte Abercius überall auf seiner Reise getroffen, und überall hatte er beobachten können, dass diese Getauften denselben Glauben und Kult hatten wie er. „Ich sah dort ein

---

1) Justin I. Apol. 26, 2. Der Ausdruck *ἐν τῇ βασιλίδι Ῥώμῃ* war gebräuchlich. Er findet sich z. B. dreimal in der berühmten Inschrift von Pozzuoli aus dem Jahre 174 unserer Zeitrechnung: Boeckh, C. J. G. no. 5853. — Vgl. die Stelle der Acta Pauli (aus Klein-Asien stammend, etwa 180) über die Christengemeinde in Rom, die an Zahl alle anderen überragt und nicht ihresgleichen hat. Harnack, Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom (Leipzig 1905) S. 6.

2) Origenes, Selecta in psalm. XLV, 10: *καὶ νῦν μὲν ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ διάχρυσα ἔχει ἱμάτια.* Es ist umstritten, ob die Königin, von der Abercius spricht, Rom ist oder die römische Kirche. De Rossi, Duchesne, Lightfoot glauben, dass es sich um die römische Kirche handle. De Rossi, Inscriptiones II, p. XIX.

3) Ueber *σφραγίς* in diesem Sinn vgl. die interessante Stelle bei Clemens, Paed. III, 11 (Migne P. G. VIII, col. 633 A).

4) Ein Handelspapyrus von Fayum vom Ende des zweiten Jahrhunderts spricht von dem *σφραγῖδα ἐπιβάλλειν ἑκάστῳ ὄνῳ*, jeden Esel durch eine Eigentumsmarke kennzeichnen. A. Deissmann, Neue Bibelstudien (Marburg 1897) S. 66.

5) Excerpta Theodoti 86 (P. G. IX, p. 698). Vgl. Origen. Comment. in Joa. I, 2. Vgl. auch, was Celsus bei Origenes (Contra Celsum VI, 27) sagt: *περὶ τῆς καλουμένης παρὰ τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς σφραγῖδος.*

Volk mit strahlendem Siegel[1]). Auch sah ich Syriens Ebene und alle Städte, und Nisibis jenseits des Euphrats. Ueberall fand ich Gleichgesinnte. Den Paulus hatte ich zum (hier fehlt ein Wort), überall war der Glaube mein Führer. Er reichte mir überall den Fisch aus der Quelle zur Speise, den grossen, reinen, den die reine Jungfrau gefangen. Und ihn gab er den Freunden zur Speise, indem er heilsamen Wein, gemischt mit Brot, darbietet .... Möge jeder Weggenosse, der dies liest, für Abercius beten."[2])

Der Glaube hat also dem Abercius überall Eintritt verschafft, denn überall hat er seine Bekenner. Um desselben Glaubens willen wird er allenthalben zur Kommunion zugelassen. Glaube und Liturgie lassen sich nicht trennen. Man erinnere sich, dass auch Polycarp zur Kommunion zugelassen wurde wie alle Gläubigen aus den quartodezimanischen Gemeinden[3]), wenn sie nach Rom kamen. Der Fisch ist nach dem wohlbekannten ἰχθύς-Symbolismus Jesus Christus. Was die reine Jungfrau betrifft, die den göttlichen Fisch gefangen hat, so ist man sich katholischerseits einig, dass eher an die Jungfrau Maria als an die Kirche zu denken ist[4]). Die Einheit aller Christen auf dem Erdkreis beruht auf dem Glauben und dem Kultus; dadurch sind sie gegenseitig verbunden, dadurch sind sie Freunde, Mahlgenossen, Eingeweihte. Wenn sie gestorben sind, so begleiten sie die Gebete der Ueberlebenden.

* * *

Bisher ist Aegypten nicht in den Kreis unserer Untersuchung gezogen worden, bietet es ja doch auch, vom Barnabas-

---

1) In den Acta Philippi 144 (ed. Bonnet, p. 86) sagt der Apostel in einem Gebet zu Christus: *Ἔνδυσόν με τὴν φωτεινήν σου σφραγῖδα τὴν πάντοτε λάμπουσαν.*

2) *Ταῦτ ὁ νοῶν εὔξαιτ' ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός.* Das Wort *συνῳδός* lässt sich auch durch concentor „Der, welcher mit mir singt"; übersetzen. Man kann dann hierin eine Anspielung auf den christlichen Kultus sehen. Zum mindesten ergibt sich aus der Stelle, dass für die Verstorbenen gebetet wurde.

3) Gemeinden, in denen Ostern immer am 14. Nisan gefeiert wurde, ganz gleich, auf welchen Wochentag es fiel.

4) Vgl. Aristides, Apol. 15 (ed. Robinson, p. 110): *οἱ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτος . . . ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθείς κτλ.* Cf. Oracula Sibyll. VIII, 270.

brief abgesehen, uns keine Quellen. Erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bricht Pantänus, dessen Schüler Clemens von Alexandrien war, das Schweigen. Pantänus ist also Zeitgenosse Justins und Hegesipps, er hat sich selbst als einen von den Alten betrachtet, die noch jene kannten, welche die Apostel gesehen hatten[1]).

Clemens von Alexandrien legte grossen Wert darauf, Schüler des Pantänus und einiger anderer gewesen zu sein, die diesem gleichaltrig waren. Den einen hatte er in Achaia getroffen, den andern in Unteritalien, einen andern in Cölesyrien und in Palästina. Aber Pantänus war der, auf den er am meisten von allen hielt. „Ich fand ihn in Aegypten versteckt", sagt er, „und ich habe nun keinen andern mehr aufgesucht. Diese wahre Biene Siziliens sammelte von den Wiesen die Blüten der Propheten und Apostel, um in den Seelen seiner Hörer, wie in einem heiligen Bienenstock, ganz neue Waben zu bilden, nicht von Honig, sondern die Waben der Erkenntnis und des Lichtes." Diese kurze Angabe charakterisiert schon zur Genüge die Methode, die Clemens bei diesen alten Lehrern liebgewann. Aber Clemens fährt fort: Diese Alten „hüteten die treue Ueberlieferung der heilbringenden Lehre" des Erlösers, und „empfingen sie unmittelbar von Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus, den heiligen Aposteln[2])".

Ist uns nichts von Pantänus erhalten?

Anastasius Sinaita spricht einmal von vier „alten noch vor den Konzilien lebenden" Schriftstellern, die, wie er sagt, unter Christus und der Kirche das ganze Sechstagewerk verstanden. Diese vier Schriftsteller waren Ammonius, Clemens von Alexandrien, Pantänus von Alexandrien und — der älteste

1) Pamphil. ap. Photium, Cod. 118: *Πάνταινον τῶν τε τοὺς ἀποστόλους ἑωρακότων ἀκροάσασθαι, οὐ μὴν ἀλλὰ καί τινων αὐτῶν ἐκείνων διακοῦσαι.* Es lässt sich nicht sagen, welche Apostel Pantänus hätte treffen können. Aber — und dies spricht für die Zuteilung des Epilogs des Briefes von Diognet an Pantänus — wir sehen, wie der Verfasser dieses Epilogs sich als „Schüler der Apostel" bezeichnet. Man beachte indes, dass Clemens von Alexandrien den Schülern der Apostel den Namen Apostel gibt: so wird auch Clemens von Rom von ihm Apostel genannt. Stromata IV, 17 (P. G. VIII, col. 1312).

2) Clemens, Strom. I, 1 (P. G. VIII, col. 700): *τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν, εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου, Ἰωάννου τε καὶ Παύλου, τῶν ἁγίων ἀποστόλων.*

der vier — Papias, Bischof von Hierapolis. An einer andern Stelle berichtet er, dass diese Exegeten „auf die Kirche anwandten, was vom Paradies geschrieben steht“ in der Genesis[1]).

Der Text des Briefes von Diognet schliesst mit einem Fragment, von dem alle Kritiker zugeben, dass es nicht zu dem Brief als solchem gehört, und dass es ihm nach Stil und Inhalt völlig fremd ist: Lightfoot hat vorgeschlagen, es dem Pantänus zuzuschreiben[2]), eine verlockende Vermutung, wenn man sie eben nur als Vermutung bezeichnet. Diese beiden Seiten sind in einem sehr affektierten und was bedeutsamer ist, rhythmischen Stile geschrieben. Nun, was wir von Clemens eben über Pantänus vernommen haben, und der Umstand, dass er solches Gefallen an ihm fand, lassen es glaublich erscheinen, dass Pantänus das Bäuerliche, wie es Papias an sich hatte, abging. Durch Irenäus sind uns Verse von Presbytern des zweiten Jahrhunderts bekannt, die zeigen, dass Versformen den Christen jener Tage nicht widerstrebten.

„Ich trage nichts Fremdes vor, noch stelle ich törichte Untersuchungen an, sondern als Schüler der Apostel bin ich Lehrer der Heiden geworden.“ Der unbekannte Verfasser wendet sich an bekehrte Heiden und stellt sich als Schüler der Apostel hin ohne Zweifel im Gegensatz zu den Gnostikern, deren Lehren sonderbar und unsinnig sind. Er ist *διδάσκαλος*, das lässt an das *διδασκαλεῖον* zu Alexandrien denken, dessen erster Lehrer nach Eusebius Pantänus war[3]). Unser Autor fährt fort: „Was mir überliefert wurde (*τὰ παραδοθέντα*), biete ich getreu denen, die Schüler der Wahrheit werden. Denn wer, der gehörig unterwiesen (*ὀρθῶς διδαχθείς*) und Freund des Logos geworden, sollte nicht darauf bedacht sein, das gründlich zu erlernen, was der Logos selbst seinen Jüngern offenbart hat?“ Die christliche Wissenschaft besteht also darin, zu wissen, was Christus selbst seinen Jüngern gelehrt hat, und

1) Anastasius bei Migne, P. G. Bd. LXXXIX, p. 860 und 962. Funk, Patres ap. I, 364. Ueber Ammonius von Thmuis (3. Jahrh.) vgl. Harnack, Chronologie II, 81.

2) Lightfoot, Apostolic fathers, Ep. to Diogn. (1891), p. 488. In der Theol. Quartalschrift Bd. 88 (1906), 28—36 nimmt Di Pauli (nach Bunsen, Draeseke, Bonwetsch) das Fragment für Hippolyt in Anspruch, nicht mit Recht, wie ich meine. Vgl. Harnack, a. a. O. 232.

3) Eusebius, KG V, 10, 4.

was getreulich durch die Ueberlieferung immer weiter gegeben wurde. „Der Vater sandte den Logos, damit er sich der Welt offenbare; er wurde von seinem Volke (dem jüdischen) missachtet, durch die Apostel gepredigt (*κηρυχθείς*) von den Heiden geglaubt.... Durch ihn wird die Kirche reich.“ Die Heidenwelt hat von den Aposteln die ihr bestimmte Botschaft erhalten; so ist der Sohn in den Herzen der Heiligen geboren worden, und die Kirche besitzt in ihm ihren Schatz. „Die Gesetzesfurcht wird nun gepriesen, der Propheten Gnadengabe wird offenbar, der Glaube der Evangelien gefestigt, die Ueberlieferung der Apostel bewahrt, und die Gnade der Kirche jubelt.“ [1]) Dass Christus bei seiner Kirche ist, das zeigen das Gesetz, die Propheten, die Evangelien, die Apostel, die Ueberlieferung der Apostel.

Die Heiden, die sich bekehren, nehmen an diesem Schatz teil. „Sie werden ein Paradies der Wonne, sie treiben aus sich einen reich blühenden fruchtbeladenen Baum.... Denn an diesem Ort ist der Baum der Erkenntnis und des Lebens gepflanzt. Aber nicht der Baum der Erkenntnis tötet, sondern der Ungehorsam. Denn nicht unverständlich ist, was geschrieben steht, dass nämlich Gott im Anfange den Baum der Erkenntnis und den Baum des Lebens inmitten des Paradieses pflanzte, indem er uns das Leben durch die Erkenntnis zeigte...“ [2]) Die Heiden werden hineingeführt in das Paradies und hingeführt zu den beiden Bäumen, die Gott gepflanzt hat; ja mehr noch, diese beiden Bäume sind für sie gepflanzt und bringen ihnen Früchte, „Früchte, welche die Schlange nicht berührt“. Es folgt ein dunkler Gedanke, der sich vielleicht auf die Kirche bezieht: „Eva ist nicht geschwächt, sondern sie wird gläubig als Jungfrau bezeichnet.“ [3]) Christus ist der neue Adam, und die Kirche, seine Genossin, ist die allzeit jungfräuliche Eva.

Man begreift es, dass der, den Clemens von Alexandrien der Biene Siziliens verglich, sich in diesem poetischen Stil

1) Ep. ad Diogn. 11, 6: *εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται, καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ.* Zu *ᾄδεται* vgl. *συνῳδός* in der Aberciusinschrift. Immer die Neigung, von Gesängen in Verbindung mit der Kirche zu reden.

2) A. a. O. 12, 1 ff.

3) Ibid. 12, 8: *οὐδὲ Εὔα φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται.* Vgl. was Hegesipp über die Jungfräulichkeit der Kirche sagte.

ausdrücken konnte, der reich ist an Anklängen aus den johanneischen und paulinischen Schriften. Verständlicher noch ist es, dass Clemens von Alexandrien eine so grosse Hinneigung für einen Schriftsteller empfand, der so sehr seiner Art gleichkommt, wenn diese beiden Kapitel von Pantänus sind. Es würde dann zutreffen, was Anastasius Sinaita berichtet, dass Pantänus auf die Kirche anwandte, was in der Genesis vom Paradiese geschrieben steht.

* * *

Das Lehrstück in Form einer Homilie, das unter dem Namen des „zweiten Briefes des Clemens an die Korinther" erhalten ist, ist weder ein Brief, noch stammt es von Clemens von Rom, sondern ist vielleicht eine an die Korinther gerichtete und in Korinth verfasste Mahnrede. Man kann sie mit Funk etwa um 150 ansetzen[1]).

Dem Verfasser des zweiten Clemensbriefes war es nicht um eine Kampfschrift zu tun. Die Spuren antignostischer Stellungnahme, die man bei ihm hat finden wollen, sind sehr unsicher. Die christliche Gemeinde, an die er sich wendet, ist bei ihm der Autorität der Presbyter unterworfen (17, 3 und 5) die sich auf Lehre und Disziplin erstreckt. Die geschriebene Autorität ist die der Lehren Jesu Christi (17, 3 und 6); man muss sie beobachten, „damit alle, die eines Sinnes sind, zum Leben vereint werden" (17, 3). Zudem spricht der Autor von den λόγια Gottes, die der Massstab für das Verhalten der Christen sind (13, 3). Man wird Christ durch die Taufe, das Siegel, das man rein und unversehrt bewahren muss. Wer es nicht bewahrt, dem ist das Feuer bestimmt, das nicht erlischt[2]). Die Gemeinde der Gläubigen ist so eine Gemeinde der Reinen. Ein rigoristischer, enkratitischer Hauch durchzieht den zweiten Clemensbrief, und das verknüpft

1) Zeit und Ursprung sind zweifelhaft. Gegen Harnack, der sie in Rom entstehen lässt und für ein Werk des Papstes Soter hält (um 170), plädiert Vernon Bartlet für alexandrinischen Ursprung etwa um 140. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, VII (1906), S. 123 ff: Harnack, Chronologie I, 448. Funk, Patres apostolici I, p. LII.

2) II. Clem. 6, 9: *ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον* . . . 7, 6: *τῶν μὴ τηρησάντων τὴν σφραγῖδα* . . . 8, 6: *τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον.*

ihn mit den das zweite christliche Jahrhundert beherrschenden Moralanschauungen. „Wenn wir den Willen des Vaters tun, das Fleisch rein bewahren und die Gebote des Herrn beobachten, werden wir das ewige Leben haben“ (8, 4). „Wenn wir so, Brüder, den Willen unseres Vaters tun, werden wir zur ersten Kirche gehören, der geistigen, die da geschaffen ist vor Sonne und Mond.“ [1])

Dieser Gedanke ist nicht mit der Exegese verwandt, die auf die Kirche anwandte, was vom Paradies in der Genesis gesagt ist; er gehört einer Spekulation an, die wir bei Hermas wiederfinden, und die bei einigen Gnostikern dazu führte, dass sie aus der Kirche einen Aeon machten; er behauptet die Präexistenz der Kirche als ein der Präexistenz Christi analoges Dogma. Etwas Aehnliches waren die Spekulationen der Juden über das himmlische Jerusalem, das der Verfasser der Apokalypse (21, 10—11) vom Himmel hernieder von Gott her herabkommen sieht in der Herrlichkeit Gottes. Es ist möglich, dass die Vorstellung von der Präexistenz der Kirche mit diesen Spekulationen zusammenhängt.

Die Geistkirche ist in dem Sinn die erste, weil sie dem jüdischen Volk voraufgeht: es ist derselbe Gegensatz wie zwischen Sara und Hagar, wie es an einer anderen Stelle unseres Briefes deutlich ausgesprochen ist [2]): „Lasst uns die Zugehörigkeit zur Kirche des Lebens erwählen, damit wir gerettet werden. Denn ich meine, ihr wisst es wohl, dass die lebendige Kirche der Leib Christi ist. Die Schrift sagt ja: Gott schuf den Menschen, Mann und Weib schuf er sie, der Mann ist Christus, das Weib die Kirche. Und die Bücher der Propheten und die Apostel sagen, dass die Kirche nicht von heut sei, sondern von Anfang an. Denn sie war geistig wie unser Jesus, und sie hat sich uns geoffenbart in diesen letzten Tagen, um uns zu retten. Die Kirche, die geistig ist, hat sich im Fleisch Christi offenbart und uns gezeigt, dass, wer immer

1) 14, 1: *ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης.* Funk, a. a. O.: „Auctor potius antequam post medium saeculum (II) se vixisse indicare videtur, quoniam quae c. XIV. de ecclesia spirituali leguntur, postquam Gnostici errores suos per totum orbem disperserunt, haud facile dici poterant.

2) II. Clem. 2, 1: *στεῖρα ἦν ἡ ἐκκλησία ἡμῶν πρὸ τοῦ δοθῆναι αὐτῇ τέκνα, κτλ.* Vgl. Justin Apol. I, 53.

es im Fleisch bewahrt und es nicht befleckt, es in dem heiligen Geiste empfangen wird. Denn dieses Fleisch ist der Gegensatz des Geistes; wer dieses Gegenbild befleckt, kann nicht des Urbilds teilhaft werden. Darum Brüder, höret: bewahret wohl das Fleisch, damit ihr des Geistes teilhaft werdet. Wenn wir sagen, dass unser Fleisch die Kirche und der Geist Christi ist, so folgt daraus, dass der, so sein Fleisch befleckt, die Kirche befleckt und nicht teilhaben wird an dem Geist, der Christus ist" (14, 1—5).

Diese mystische Darlegung ordnet sich dem Enkratismus unseres Autors unter: es ist ein Gesetz für den Christen, sein Fleisch rein zu bewahren, um nicht das Siegel der Taufe zu verlieren, und um das ewige Leben zu besitzen. Durch die Taufe und die Bewahrung des Taufsiegels, gehört der Christ zur Kirche des Lebens (ἐκκλησία τῆς ζωῆς) zur lebendigen Kirche (ἐκκλησία ζῶσα), zu der, die Paulus (Eph. 1, 22—23) den Leib Christi nennt, die mit Christus vereint ist wie der Gatte mit der Gattin, wie Paulus es ebenfalls ausgeführt hat (Eph. 5, 31—32), die im Anfang aller Dinge geistig geschaffen ist und sich im Fleisch Christi offenbart.

In dieser Erhabenheit über das übernatürliche Leben ist die Kirche nichts Sichtbares und Soziales mehr: sie ist Leben, sie ist Geist, sie ist Christus, insofern Christus Geist ist. Sie ist indessen verschieden von Christus, wie die Gattin getrennt ist vom Gatten.

Doch genug mit diesen mystischen Spekulationen. Eusebius kannte eine Sammlung von Briefen des Dionysius, der zur Zeit des römischen Bischofs Soter (166—175) Bischof von Korinth war; die Briefe waren an die Gemeinden gerichtet und Eusebius nennt sie „katholische Briefe"[1]). Der Ausdruck „katholisch" ist hier, wie es scheint, in demselben Sinn gebraucht, den er in der Bezeichnung „katholische Briefe" des Neuen Testaments hat: er bedeutet, dass diese Briefe zugleich an alle Gemeinden wie an eine bestimmte Gemeinde gerichtet sind. Eusebius zählt die Briefe auf, einen an die Lacedämonier, „der eine Katechese der rechten Lehre ist und vom Frieden und der Einigkeit handelt"; einen Brief an die Athener, eine Ermunterung zum

1) Euseb. KG IV, 23, 1: καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς. Vgl. Ignat. Ad Polycarp. 8, 1.

Glauben; einen Brief an die Christen in Nicomedien, indem er die Häresie des Marcion bekämpft und „den Kanon der Wahrheit“ verteidigt; einen Brief an die Kirche, „die zu Gortyna pilgert“ und an die andern Gemeinden Kretas, durch den er sie von dem Verkehr mit den Häretikern warnt; einen Brief an die Kirche, die „zu Amastris und die in Pontus pilgern“; einen Brief an die Christen zu Knosus. Dieselbe Sammlung enthielt die Antwort des Bischofs Pinytus von Knosus, indem dieser bittet, nochmals seiner Gemeinde zu schreiben; so dankbar ist er für den ersten Brief.

Man sieht, wie enge Beziehungen die Kirchen gegenseitig verbanden, ferner wie in jeder Gemeinde der monarchische Episkopat wirkt, wie die Bischöfe sich mit Freuden gegenseitig unterstützten und berieten und ständig bemüht waren, die Anhänglichkeit an die Einheit, den rechten Glauben, den Kanon der Wahrheit und den Abscheu vor Häresien wach zu halten.

Eusebius kannte auch noch einen Brief des Dionysius an die Römer, oder vielmehr an „Soter, der damals ihr Bischof war“. Die römische Gemeinde wird in demselben gepriesen wegen ihrer unerschöpflichen Liebestätigkeit, die sich auf alle Gemeinden erstreckt. „Von Anfang an“, schreibt Dionysius den Römern, „habt ihr die Gewohnheit gehabt, allen Brüdern in mannigfacher Weise Gutes zu tun und den Gemeinden in den verschiedensten Städten[1]) Unterstützung (ἐφόδια) zukommen zu lassen. So habt ihr die Not der Dürftigen gelindert, den in den Bergwerken befindlichen Brüdern Unterstützung geschickt. Dadurch habt ihr Römer die von den Vätern ererbte Sitte bewahrt. Und diesen Brauch hat euer würdiger Bischof Soter nicht nur beibehalten, sondern sogar noch gesteigert, indem er nicht bloss die für die Heiligen bestimmten Gaben reichlich spendete, sondern auch die nach Rom kommenden Brüder mit gottseligen Worten wie ein liebevoller Vater seine Kinder tröstet.“[2])

1) Ἐκκλησίαις πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν. Der Text ist verbesserungsbedürftig. Die römische Gemeinde hatte von Anfang an Gläubige in ihrer Mitte, die zu den vornehmsten und reichsten gehörten, und der Reichtum war mitunter enorm. Ueber diesen Sondercharakter der römischen Kirche vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung II, 26 f. und 33—38; Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise I, 215—219. Ueber den Reichtum der Patrizier vgl. Goyau, Sainte Melanie (Paris 1908), 12 ff.

2) Euseb. a. a. O. 10. Dieser Brief des Dionysius war die Antwort auf einen Brief Soters. Dionysius spielt auf den (verlorenen) Brief des

Der Ruf der römischen Liebestätigkeit geht bis in die Anfänge des Christentums zurück, Paulus schon lobte den Glauben der Römer, „der in der ganzen Welt bekannt ist“ (Rom. 1, 7) und erfuhr selbst, wie liebevoll besorgt sie ihn aufnahmen (Act. Ap. 28, 15). Diese Liebe erkaltete nicht, allen Brüdern ist sie bekannt, sie wird allen Gemeinden zuteil, durch materielle Unterstützung und die freundliche Aufnahme, auf die die Christen aller Gemeinden in Rom sicher rechnen dürfen.

* * *

Hermas ist sowenig wie der unbekannte Verfasser des zweiten Clemensbriefes ein direkter Bekämpfer des Irrtums. Aber er weiss, dass Heuchler den Versuch gemacht haben, unter den Gläubigen falsche und unsinnige Lehren, die er verabscheut, zu verbreiten[1]). Man soll die Heuchler forttreiben, für sie ist kein Platz in dem symbolischen Bau der Kirche, der errichtet wird, es sind Steine, die man verwerfen muss. „So wird die Kirche Gottes gereinigt werden . . . wenn hinausgeworfen sind die Bösewichte, die Heuchler, die Lästerer . . . Sind diese hinausgeworfen, so wird die Kirche Gottes ein Leib sein, ein Sinn, ein Verstand, ein Glaube, eine Liebe: dann wird der Gottessohn frohlocken und an ihnen seine Freude haben, wenn er sich ein reines Volk gewonnen hat.“[2]) Die Einheit des Sinnes, des Glaubens, der Liebe ist also das Gesetz, das die Kirche beherrscht. Aber ist diese Kirche die konkrete Kirche auf Erden oder die unsichtbare im Himmel? Hermas macht diese Unterscheidung nicht.

Er sieht in der Vision zwölf Berge, welche die Menschen bedeuten, „welche die ganze Welt bewohnen, und denen durch die Apostel der Sohn Gottes gepredigt wurde“. Alle Völker, „die unter dem Himmel wohnen“, haben die Botschaft ver-

---

Soter an: „Wir haben heut den heiligen Tag des Herrn begangen, an dem wir euren Brief gelesen haben; wir werden fortfahren, ihn zu unserer Belehrung (*νουθετεῖσθαι*) zu lesen, gleich dem ersten, den Clemens geschrieben“ (ibid. V. 11). Gemeint ist der erste Clemensbrief.

1) Hermas Simil. VIII, 6, 5: *ὑποκριταὶ διδαχὰς ξένας εἰσφέροντες . . . ταῖς διδαχαῖς ταῖς μωραῖς πείθοντες.*

2) Sim. IX, 18, 3—4: *ἀποβληθῆναι τοὺς πονηροὺς καὶ ὑποκριτὰς καὶ βλασφημούς . . . ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις, μία ἀγάπη.*

nommen. Die Menschen, „welche die σφραγίς empfingen, haben einen Sinn, einen Verstand, einen Glauben, eine Liebe[1])". Das sind die Gläubigen hinieden, die noch den Anfechtungen der Sünde und des Irrtums ausgesetzt sind. Hermas beschäftigt sich weniger mit dem Irrtum als der Sünde. Der Herr sagt ihm: „Bewahre dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der darin wohnende Geist ihm ein gutes Zeugnis ablege und es gerechtfertigt sei... Wenn du dein Fleisch befleckest, schändest du den Hl. Geist, schändest du aber den Geist, so wirst du nicht das Leben haben."[2]) Dieses Leben beginnt für den Christen schon hier auf Erden und setzt sich fort „im Verein mit den Heiligen Gottes" und seinen Engeln im Himmel[3]). Die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen gehört zugleich dem Himmel und der Erde an.

Sie ist eine Schöpfung, im Hinblick auf welche Gott alles andere ausser ihr geschaffen hat[4]). Ein sehr schöner Jüngling erscheint dem Hermas und sagt zu ihm: „Für wen hältst du die Matrone, welche dir das Buch gegeben hat?" „„Für die Sibylle."" „Nein es ist die Kirche." „„Warum erscheint sie denn betagt?"" fragt Hermas weiter. „Weil sie", antwortet der Engel der Erscheinung, „vor allen Dingen zuerst geschaffen wurde, und die Welt wurde ihretwegen geschaffen[5])".

Aber wenn die Kirche auch eine geistige Schöpfung ist, so besteht sie doch ebenso in Einzelgemeinden, die sichtbar sind und unter sichtbarer Leitung stehen. Die betagte Frau, das Sinnbild der unsichtbaren Kirche, hat dem Hermas ein Buch gegeben, damit er es den Presbytern überreiche. Hermas hat die Weisung, es dem Clemens zu bringen, der nach der Vorstellung des Verfassers des Hirten der römische Clemens ist. Clemens soll das Buch den „auswärtigen Städten" zusenden[6]).

---

1) Sim. IX, 17, 4: *λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη.*

2) Sim. V, 17, 1 f.

3) Vis. III, 8, 8. Sim. IX, 25, 2.

4) Vis. I, 1, 6.

5) Vis. II, 4, 1. Cf. Vis. III, 3, 5. Hoennicke, Das Judenchristentum, S. 351 f.

6) Duchesne, Églises séparées, p. 130, bemerkt, dass von den Schriften abgesehen, die mit Recht oder Unrecht den Namen eines Apostels trugen, der erste Clemensbrief und der Pastor, zwei in Rom entstandene Schriften,

Hermas selbst soll es mit „den Presbytern, die der Kirche vorstehen“ [1]), in seiner Heimatstadt Rom vorlesen.

Diese Vorstellungen über die Geistkirche gehen also aus von dem Vorhandensein von Einzelkirchen, und wenn diese Vorstellungen auch wahrscheinlich an die Lehren des Epheserbriefes des hl. Paulus anknüpfen, so finden sie sich doch zu selten, als dass man behaupten dürfte, sie hätten einen Einfluss auf die kirchliche Organisation ausgeübt.

Die römische Auffassung würde sich viel besser in den Werken des Justinus widerspiegeln, wenn diese vollständig erhalten wären, wenn wir vor allem das „Syntagma adversus omnes haereses“ besässen, das uns nur dem Titel nach bekannt ist. Irenäus zitiert Justinus gegen Marcion [2]), Tertullian gegen Valentin und die Valentinianer in Verbindung mit Irenäus und Miltiades; er stellt sie insgesamt als Zeitgenossen der Häresiarchen hin, die sie in ausgezeichneten Werken (instructissimis voluminibus) bekämpft haben: er erklärt, nur den einen Wunsch zu haben, es ihnen gleichzutun [3]). Man hält es für sehr wahrscheinlich, dass die Häresiologen, von Irenäus angefangen bis Tertullian, das Syntagma Justins gekannt und verwendet haben, das das erste Vorbild für derartige Literatur war. Wahrscheinlich sind auch des Justins Beweisgründe dieselben, wie sie Irenäus ein Vierteljahrhundert später entwickelt hat. Zur Stütze dieser Vermutungen kann man sich auf Hinweise in den beiden Apologien und dem Dialog mit dem Juden Tryphon berufen.

Justinus ist Apologet in den Apologien sowohl wie im Dialog: gläubig nimmt er die Glaubensartikel an und rechtfertigt sie als Apologet mit Vernunftgründen. Denn die Wahr-

---

die einzigen Werke sind, die im zweiten Jahrhundert zum Kanon einzelner Kirchen gehörten.

1) Vis. II, 4, 3: *πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις . . . σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προισταμένων τῆς ἐκκλησίας.* Vgl. Vis. III, 5. Hermas spielt an anderer Stelle (Vis. III, 9) nicht ohne Kritik an auf „*τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις*“. Es gibt Streitigkeiten um die erste Stelle in den Gemeinden. Simil. VIII, 7; Vis. II, 4; III, 1. Man vergesse nicht, dass Hermas ein „Prophet“ ist. — Ueber die Hierarchie bei Hermas vgl. Tixeront, Histoire des dogmes I, 130.

2) Adv. haer. IV, 6, 2.

3) Adv. Valentinianos 5.

heit der Glaubensartikel lässt sich mit der Vernunft erkennen[1]). Wenn es sich aber darum handelt, die Begründung der Glaubenswahrheiten zur Darstellung zu bringen, so befindet sich Justin in völligem Einklang mit Polycarp, Papias und Hegesipp, wie dann später Irenäus wiederum mit ihm: ihr Grundsatz ist, dass der Glaube eine ererbte und treu vermittelte Lehre, ein Depositum, ist. Das Wort der Presbyter von Smyrna, das den Neuerungen des Noët die Regel entgegenhält: „Wir sagen, was wir überkommen haben", findet sich schon bei Justinus[2]).

Zwei Ausdrücke sind ihm mehr als alle anderen vertraut: *διδαχή* und *παράδοσις;* der zweite ergibt sich aus dem ersten und bietet Garantie für ihn[3]).

Διδαχή ist ihm die Lehre der Propheten, Christi und der Apostel. „Die Lehren, die wir von Christus und den Propheten, seinen Vorgängern, empfangen haben", sind allein wahr im Vergleich mit den Fabeln der Griechen[4]). „Die Lehre, die wir von den Aposteln erhalten haben", verdient aus demselben Grunde Glauben[5]). Denn durch die Apostel ist die Lehre Christi der Heidenwelt gepredigt worden: „Zwölf Männer sind von Jerusalem in alle Welt ausgezogen, es waren schlichte Männer ohne Beredsamkeit, aber mit der Kraft Gottes verkündeten sie den Menschen aller Stände, dass sie von Christus gesandt seien, allen das Wort Gottes zu künden."[6])

Dieselbe Anschauung findet hier ihren Ausdruck, wie wir sie bei Abercius und Hegesipp fanden, dass nämlich die in der ganzen Welt verbreitete *διδαχή* überall ein und derselbe

---

1) Justin. Apol. I, 23: *τὸ ἀληθὲς λέγομεν.* Vgl. 43: *ἀληθὲς ἀποφαινόμεθα . . . ὡς δείκνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος.* Celsus nannte später seine Kritik des Christentums „Das wahre Wort".

2) Just. Apol. 1, 13: *ὡς ἐδιδάχθημεν λέγοντες . . .* 14: *ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν.* Hippolyt, Contra haer. Noët. 1 (P. G. X, 805): *ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν.* Die Verdammung des Noët zu Smyrna fällt etwa 180.

3) Apol. I, 39. Vgl. Dial. 109, 110.

4) Apol. I, 42. Vgl. 53: *τοὺς ἀπὸ παντὸς ἔθνους ἀνθρώπους διὰ τῆς παρὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ διδαχῆς πεισθέντας.*

5) Apol. 1, 61: *καὶ λόγον παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον.* — 66: *ἐδιδάχθημεν, οἱ γὰρ ἀπόστολοι οὕτως παρέδωκαν.* — 67: *τοῖς ἀποστόλοις ἐδίδαξε ταῦτα ἅπερ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν.* Vgl. Dial. 88, 103, 110, 114.

6) Apol. I, 23: *ὁπόσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν.* — Apol. II, 2: *τὴν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ διδαχήν.* Dialog. 119: *τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ τῇ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθείσῃ, πάλιν καὶ τῇ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ.*

Glaube ist. Wenn der Getaufte aus dem Taufbad steigt, wird er hingeführt, „wo versammelt sind, die sich Brüder nennen". Gemeinschaftliche Gebete werden an Gott gerichtet, für die gegenwärtige Gemeinde, den Neugetauften, schliesslich für alle andern in der ganzen Welt, d. h. für die in der ganzen Welt zerstreuten Brüder, dass Gott allen Christen, „welche die Wahrheit kennen", die Gnade schenke, alles zu halten, was vorgeschrieben ist[1]). Die Liturgie, die mit diesem Gebet begonnen hat, schliesst mit der Eucharistie, an der niemand teilnehmen darf, „der nicht für wahr hält, was wir lehren, und der nicht nach der Taufe so lebt, wie Christus es uns gelehrt hat[2])".

Dieser Wahrheit gegenüber, die wir von Christus durch die Apostel empfangen haben, und die wir treu bewahren, hat sich der Irtum ausgebreitet, von Dämonen aufgebracht, seitdem sie sahen, dass Christus „bei allen Nationen Glauben finde". Dämonen also haben den Simon und Menander angestachelt, die beide aus Samaria stammen und Magier sind. Simon, von einer verkommenen Frau namens Helena begleitet, kam zur Zeit des Claudius nach Rom, wo man ihm als einem Gott eine Statue errichtete. Menander liess sich in Antiochien nieder, wo man noch heute seine Schüler treffe. Marcion aus Pontus lehre noch: mit Hilfe der Dämonen lässt er durch seine Anhänger Gott als Schöpfer der Welt leugnen und an einen höheren Gott glauben. Diese Häretiker nennen sich Christen, mit demselben Rechte wie sich die Philosophen „Weltweise" nennen trotz der Verschiedenheit der Anschauungen, zu denen sie sich bekennen[3]). — Die Häresie erkennt man also, das lässt sich aus diesen Angaben schliessen, daran, dass sie von Dämonen ausgeht. Daher stammen auch die Gottlosigkeiten, die Gotteslästerungen, die Aergernisse, die mit ihr verbunden sind. Sie wird von Menschen gepredigt, die man wohl kennt,

---

1) Apolog. I, 65: *κοινὰς εὐχὰς ὑπὲρ . . . ἄλλων πανταχοῦ πάντων . . . ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες . . . καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι.*

2) Apol. I, 66: *ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν.* Vgl. Dialog 35.

3) Apol. I, 26: *πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οὐ κοίνων ὄντων δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινόν ἐστιν.* Das Wort *δόγμα* wird hier noch im philosophischen Sinn genommen.

die nichts von der Sendung der Apostel haben, die Magier sind gleich Simon und Menander, oder Sophisten wie Marcion. Die Häretiker, die Schüler dieser Häresiarchen, führen zwar den Namen Christen, aber im Gegensatz zur Glaubenseinheit der wahren Christen charakterisiert sie die Verschiedenheit ihrer Meinungen; darin gleichen sie den Philosophen, die nur ihrem eigenen Sinn folgen. „Uebrigens" — so schliesst Justin — „haben wir eine Schrift gegen alle Häresien verfasst, wenn ihr sie einsehen wollt, so werden wir sie euch vorlegen."[1])

In den beiden Apologien, die, wie wir sagen würden, sich an die breite Oeffentlichkeit wenden, an den Kaiser, den Senat und die öffentliche Meinung, stützt Justin seine Beweisführung auf Gründe der Billigkeit, der Vernunft und auf Tatsachen. Die Gesellschaft, welche das Christentum im Römerreich bildete, findet keine Erwähnung, selbst das Wort „Kirche" wird nicht gebraucht. Der Dialog mit dem Juden Tryphon, der nach der ersten Apologie, und zwar für christliche oder jüdische Leser geschrieben ist, drückt sich in dieser Hinsicht deutlicher aus.

Wenn der Prophet Malachias prophezeit, es werde an allen Orten und unter allen Völkern Gott ein heiliges Opfer dargebracht werden, so zeigt Justinus dem Juden Tryphon, dass Malachias hier die Christenheit unter der Heidenwelt verkündet habe. Denn, so sagt er, es ist nicht wahr, dass das Judentum sich über die ganze Erde vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ausgebreitet habe, und es gibt viele Völker, bei denen sich niemals ein Jude niedergelassen hat, während es kein „Volk gibt, weder Barbaren noch Griechen, oder welchen Namen es immer führen mag, weder solche, die

---

1) Apol. I, 26. Dasselbe Argument aus der Verschiedenheit der Häretiker wird auch von Rhodon verwertet (ein Asiate, der wie Justin nach Rom kam und Schüler des Tatian war). Eusebius setzt Rhodon in die Zeit des Kaisers Commodus (180—192). Vgl. das Fragment, in dem sich Rhodon über die Widersprüche der Häretiker, namentlich des Apelles und Marcion äussert. Euseb. KG V, 13, 2—4. Dieses Argument der Apologeten wie Justin und Rhodon ist gleich dem, dessen sich Apologeten wie Tatian gegen heidnische Philosophen bedienen, indem sie auf deren Widersprüche hinweisen. Puech hat gezeigt, dass in dieser Hinsicht unsere Apologeten unter dem Einfluss der heidnischen *προτρεπτικοὶ λόγοι*, wie derer des Posidonius, stehen. Puech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatian (Paris 1903), 41. Im Gegensatz dazu ist die auf die Tradition sich stützende Beweisführung rein kirchlich.

auf Wagen und ohne Häuser leben, noch solche, die als Hirten von Herden unter Zelten leben, wo nicht Gebet und Eucharistie im Namen des gekreuzigten Jesus dargebracht werden[1])". Wenn Michäas prophezeit hat, es werde eine Zeit kommen, in der das Gesetz von Jerusalem seinen Ausgang nehmen werde, in der das Wort des Herrn bei fernen Völkern herrschen, den Kriegen ein Ende machen und die Schwerter in Pflüge verwandeln werde, und in der wieder jeder friedlich in seinem Weinberg sitzen werde, so weist Justinus darauf hin, dass diese Zeit gekommen ist, seitdem die Apostel das Evangelium von Jerusalem aus der Heidenwelt auf dem Erdkreis gebracht haben, und dass nichts, selbst nicht blutige Verfolgungen, imstande sind, die Christen zu schrecken. „Der durch Christus, den Gott und Erlöser, gepflanzte Weinberg ist sein Volk." [2])

Die Katholizität (das Wort *καθολικός* findet sich bei Justin nicht in diesem Sinn) ist als nachweisbare geographische Tatsache vorhanden[3]). Bei aller Zerstreutheit gibt es doch eine tatsächliche Einheit. „Die an Christus glauben, sind eine Seele, eine Synagoge, eine Kirche." Deswegen wendet sich des Herrn Wort — in den Psalmenworten „Audi filia et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum" — an „seine Tochter, die Kirche, die aus dem Namen Christi geboren ist, und die teilhat an diesem Namen, denn wir alle nennen uns Christen[4])". Man stosse sich nicht daran, dass Justinus ohne Unterschied die Worte Synagoge und Kirche anwendet: er diskutiert mit einem Juden und will nur allgemeine Bezeichnungen anwenden, wenn er vom Christenvolk spricht, das in Gottes Ratschluss an die Stelle des jüdischen Volkes getreten ist; das Wort *ἐκκλησία* hat in diesem Zusammenhang nur die Bedeutung, in der es die Septuaginta braucht. Aber Justin denkt doch im Grunde an die Kirche, die im Gegensatz zur Synagoge steht, und er gibt dieser gegensätzlichen Stellung deutlich Ausdruck, wenn er sagt, dass Jakob das Vorbild

1) Dial. 117.
2) Dial 110.
3) Vgl. Dial. 119 und oben S. 143.
4) Dial. 63: *ὅτι τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν ὡς οὔσι μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ [εἴρηται] ὡς θυγατρὶ τῇ ἐκκλησίᾳ, τῇ ἐξ αὐτοῦ ὀνόματος γενομένῃ καὶ μετασχούσῃ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (χριστιανοὶ γὰρ πάντες καλούμεθα).*

Christi ist, insofern Jakob dem Laban für seine beiden Töchter diente und in der ersten sich täuschte: Lia ist das Vorbild „eures Volkes und der Synagoge", sagt Justin dem Tryphon, und „Rachel ist unsere Kirche[1])".

Aber nun kann man einen Einwand machen: hat es unter denen, die sich Christen nennen, nicht viele Häretiker? Ohne Zweifel empfand Justin noch mehr als Tryphon die ganze Schwere dieses Aergernisses: Menschen, die sich nicht scheuten, „zu bekennen, sie seien Christen, und sich bekannten zu Jesus dem Gekreuzigten, dem Herrn und Christus", „lehrten trotzdem nicht seine Lehren, sondern die der Geister des Irrtums[2])". Justin beruft sich auf die „reine und wahre Lehre Jesu Christi", er erinnert daran, dass der Erlöser das vorausgesagt habe, was man in der gegenwärtigen Zeit sehe, dass Pseudopropheten auftreten werden, die in Schaffelle gekleidet und innen reissende Wölfe sind, Pseudo-Christi, Pseudoapostel als Verführer der Gläubigen. Hier erscheint wiederum die Trilogie: Propheten, Christus und die Apostel als Fundament des reinen und echten Glaubens. Was von diesem Fundament abweicht, kommt zur Gotteslästerung und dem Irrtum. „Zahlreich sind jetzt wie schon früher die, welche lehren, Gottloses und Gottlästerliches zu sagen und zu tun; sie traten im Namen Jesu auf, aber wir haben ihnen denNamen der Menschen gegeben, denen sie ihre Lehre und ihre Ansichten verdanken .... Die einen nennt man Marcioniten, die andern Valentinianer, noch andere Basilidianer, Saturnilier oder sonstwie, immer nach dem Urheber der Sondermeinung, der sie sich angeschlossen haben nach Art derer, die sich für Philosophen halten und den Namen des Urhebers der Philosophie führen, der sie folgen."[3]) Wir haben hier die gleiche Beweisführung, die schon die erste Apologie versuchte[4]): die Häresie ist von Dämonen eingegeben, und erzeugt Gottlosigkeit; ihre Urheber sind Menschen, die ihrem eigenen Sinn folgen wie die Philosophen, und die dadurch das Recht verlieren, den Christennamen zu tragen.

* * *

1) Dial. 134: *Λεία μὲν ὁ λαὸς ὑμῶν καὶ ἡ συναγωγή, Ῥαχὴλ δὲ ἡ ἐκκλησία ἡμῶν.*
2) Dial. 35.
3) Ebenda.
4) Apol. I, 26.

Den bisherigen Zeugnissen, welche die Kirche, von innen her betrachtet, darstellen, soll sich das des Heiden Celsus anschliessen, eines Mannes, der ausserhalb der Kirche stand, aber der das Christentum als Polemiker und Philosoph kannte, der auf Grund genauer Kenntnisse — deren er sich mehr als nötig rühmt — dessen, was er bekämpfte, schreiben wollte.

Celsus ist ein Grieche, stammt aber wahrscheinlich aus Rom; auch sein Werk scheint in Rom geschrieben zu sein, und zwar in den letzten Jahren der Regierung des Mark Aurel, zwischen 177 und 180, zur Zeit, da er sich mit Commodus in die Herrschaft des Reiches teilte[1]). Celsus ist Platoniker, wenn Origenes ihn auch als Epikureer bezeichnet: er ist ein religiös interessierter Heide, so wie es eben ein Geist mit platonischen Neigungen sein konnte, der die bestehende Religion erhalten wissen wollte und kein Bedenken hatte, sie im allegorischen Sinn zu erklären nach Art der Symbolgläubigen unserer Tage, dem schliesslich die Religion mit der Liebe zur Grösse Roms verknüpft ist. Das verstärkt seine Abneigung gegen das Christentum, das er in seinem „Wahren Wort" einer gründlichen Kritik unterziehen will.

Sein Kenntnis des Christentums ist nicht von Fehlern frei, Origenes hat mit Behagen darauf hingewiesen, das ist gutes Recht im Kriege; aber er hat doch erstaunliche Kenntnisse. Er hat Phönizien, Palästina und Aegypten durchreist. Er zitiert das Alte Testament, das Buch Henoch, die Oracula sibyllina. Er kennt die vier kanonischen Evangelien und andere Texte, denen er „Einwürfe gegen Jesus und uns entnimmt, die er nicht aus unsern Evangelien haben konnte[2])". Es ist nicht erwiesen, dass er die Apostelgeschichte kannte; er kannte die Ideen des hl. Paulus, ohne dass man sagen könnte, dass er seine Briefe gelesen habe. Celsus unterscheidet klar die echten Evangelientexte von denen, „die gewisse Gläubige — Trunkenen gleich, die im Rausch sich verstümmeln — drei- oder viermal oder noch öfter in ihrem ursprünglichen Text verbessert und wiederhergestellt haben, um allen Einwürfen

1) Vgl. den Artikel „Celsus" von Neumann in der Prot. Realencyclopädie[3]. Dazu vgl. man die Bedenken, die Funk äussert: „Die Zeit des Wahren Wortes von Celsus" in seinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen II (1889), S. 152—161.

2) Orig. Contra Celsum II, 74.

Rede stehen zu können, die man ihnen macht". Das ist ohne Zweifel eine Anspielung auf die Marcioniten [1]). Man kann nicht mit Sicherheit sagen, dass Celsus das Werk des hl. Justinus kannte. Dagegen kennt er den verlorenen Dialog mit Jason und Papiscus, „ein keineswegs lächerliches, sondern vielmehr erbärmliches und hassenswertes Buch" [2]), wie er versichert. Er hatte eine Anzahl marcionitischer und gnostischer Schriften in den Händen. Da seine Kenntnisse aus so verschiedenartigen Quellen flossen, ist es doppelt verwunderlich, dass Celsus vom Christentum eine richtige Anschauung hatte, die den Verhältnissen der katholischen Kirche entspricht, wie sie gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden waren.

Celsus sieht im Christentum nicht allein und zuerst einen Aberglauben, der dem Naturalismus, wie er ihn für wahr hält, widerspricht, sondern vielmehr eine unerlaubte Gesellschaft. Die Christen, so sagt er, schliessen untereinander geheime Verträge ab, die den Gesetzen zuwider sind, und diese Abmachungen, auf denen die gegenseitige Liebe der Christen ruht, haben sie angesichts der gemeinsamen Gefahren geschlossen, und diese verpflichten sie strenger als ein heiliger Eid (I, 1). Ihr ganzer Kult ist geheim; denn es drohen ihnen Kapitalstrafen, wenn sie angezeigt werden (I, 3). Es wäre gut, wenn ihre Lehre vernünftig wäre, aber ohne Gründe nehmen sie „unvernünftige" Dogmen an. „Manche von ihnen" — schreibt Celsus — „wollen weder Rechenschaft geben von dem, was sie glauben, noch etwas von Vernunft hören. Sie haben nur eine Antwort: Forsche nicht, sondern glaube. Oder: Dein Glaube wird dich retten." Celsus versichert, dass sie erklären: „In diesem Leben ist die Weisheit ein Uebel, die Torheit ein Gut [3])".

Celsus weiss es sehr wohl, dass es unter den Christen ehrenwerte, angenehme und gebildete Leute gibt, die, wie er es ausdrückt, „imstande sind, eine Allegorie zu verstehen [4])".

1) Contra Celsum II, 27.

2) Contra Celsum IV, 52.

3) Ibid. I, 9: *φησὶ δέ τινας μηδὲ βουλομένους διδόναι ἢ λαμβάνειν λόγον περὶ ὧν πιστεύουσι, χρῆσθαι τῷ „μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον" καὶ „ἡ πίστις σου σώσει σε" καί φησιν αὐτοὺς λέγειν „κακὸν ἡ ἐν τῷ κόσμῳ σοφία, ἀγαθὸν δὲ ἡ μωρία"*. Vgl. ibid. 12.

4) Ueber die Allegorie, vor allem bei den Stoikern, als Interpretationsmethode religiöser Mythen vgl. P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs (Paris 1904), S. 270 ff.

Im ganzen genommen aber sind es Tröpfe (I, 27). Er schildert mal in einer Skizze diese Tröpfe, in der die Karikatur der Züge die tatsächlichen Verhältnisse ahnen lässt, wie wir sie uns wohl vorstellen können; er spricht da von der Propaganda der „Wollkämmer, Schuhmacher, Walker, von Leuten grösster Ignoranz", die aber trotzdem darauf brennen, Frauen und Kinder für ihren Glauben zu gewinnen. Diese einfältigen Christen werden von Priestern unterrichtet, die, wie Celsus behauptet, nicht weniger unwissend sind als jene [1]).

Als das Christentum aufkam, war die Zahl der Christen klein, und sie waren eines Sinnes. In dem Masse, als sie sich vermehrten, kam es zu Spaltungen und Absonderungen, „jeder will seine Partei haben" (III, 10). Die, welche sich von der „Masse" absondern, verdammen sich gegenseitig, gemein haben sie nur den Namen, wenn das überhaupt noch etwas Gemeinsames ist [2]). Celsus nennt die Simonianer (Anhänger Simons des Magiers), die Karpokratianer — beide scheint er nur dem Namen nach zu kennen — und die Marcioniten, mit denen er zusammengetroffen zu sein, und die er ausgefragt zu haben scheint (V, 62). All diese Parteiungen, fügt er bei, zerfleischen sich gegenseitig mit Wut [3]). Er kannte in Phönizien und Palästina Propheten und Prophetinnen, die den Montanisten voraufgehen [4]).

Wenn man sich bloss an diese Züge hielte, so müsste man meinen, dass das Christentum in völliger Auflösung wäre. Aber vergessen wir es nicht, dass Celsus es zuerst in Liebe geeint gesehen hatte, so dass er den Eindruck eines Bundes zu gegenseitiger Verteidigung erhielt. Vergessen wir weiter

1) Contra Cels. VI, 40. Vgl. III, 72 und 77. Ueber die Verbreitung des Christentums in den gebildeten Kreisen vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 408—418. Der Katholizismus als Autoritätsglaube verteidigte sich gegen die gnostische Kritik und Spekulation. Ein „Philosoph" wie Justin war eine Ausnahme und stand zudem bei den Gebildeten seiner Zeit nicht sonderlich in Ansehen, Celsus kennt ihn gar nicht. Trotz Origenes und seiner Schüler hatte das Christentum die „antike Wissenschaft" gegen sich und das, was man den Hochschulunterricht der alten Welt nennen könnte. Cumont. Les religions orientales dans le paganisme romain, p. 324 meint, dass bis gegen Ende des fünften Jahrhunderts der höhere Unterricht in den Händen der Heiden blieb.

2) Contra Cels. III, 12: *ὑπὸ πλήθους πάλιν διιστάμενοι.*

3) Ebenda V, 63 und 64.

4) Ebenda VII, 9 und VIII, 45.

nicht, dass Celsus bemerkt, dass diese Sekten abgesplitterte Parteiungen waren, die nichts Gemeinsames mehr hatten. So steht sich eine doppelte Christenheit gegenüber, die eine in Einigkeit, die andere in Unordnung. Bei Irenäus werden die Häresien in keinem andern Licht erscheinen. Celsus selbst hat sich den richtigen Blick dafür gewahrt, dass die Christenheit, die nicht abgesplittert ist, eine sichtbare, solidarische Gemeinschaft bildet, die auf der Einheit des Glaubens beruht: er bezeichnet sie mit dem packenden Ausdruck „Grosskirche“[1]).

* * *

Wenn wir nun aus den vorstehenden Darlegungen die Leitideen herausheben wollen, so können wir sagen, dass die Christenheit ausdrücklich als tatsächliche, sichtbare Gemeinschaft betrachtet wird, die nach Art eines Volkes (Hermas, Abercius, Justin) über die ganze Erde verbreitet ist, dass ferner zwischen den einzelnen zerstreuten Gruppen oder Gemeinden, aus denen sie besteht, es einen festen Zusammenhalt und wechselseitige Beziehungen gibt, kurz, eine nachweisbare Verbindung der Kirchen untereinander (Polycarp, Smyrnäerbrief, Abercius, Dionysius von Korinth, Celsus), dass schliesslich in Sachen des Glaubens ebenfalls die gleiche Uebereinstimmung sich erkennen lässt (Hegesipp, Abercius, Dionysius, Hermas, Justin, Celsus), so dass die Häretiker als etwas Fremdartiges erscheinen (Papias, Pantänus, Hermas, Celsus).

Die Uebereinstimmung aller Gemeinden im Glauben beruht darauf, dass der Glaube als eine von Gott empfangene Lehre betrachtet und dann treu als anvertrautes Gut übermittelt wird; er ist die Lehre des Herrn (Polycarp, Papias) genauer die Lehre des Herrn, der Propheten und Apostel (Polycarp, Papias, Hegesipp, Pantänus, Justin), die den Presbytern übergeben und von ihnen weiter übermittelt wurde (Polycarp, Anicet, Papias, Pantänus); diese Uebermittlung findet ihren

---

1) Ebenda V, 59: *σαφῶς γε τῶν ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας τοῦτο ὁμολογούντων κτλ.* Es handelt sich um den Glauben, der den Christen und Juden bezüglich der Schöpfung und des Sechstagewerkes gemeinsam ist im Gegensatz wohl zu den Marcioniten. Vgl. V, 61: *τί τοῦτο φέρει ἔγκλημα τοῖς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, οὓς ἀπὸ τοῦ πλήθους ὠνόμασεν ὁ Κέλσος;* er setzt die Grosskirche (*τὸ πλῆθος*) den Ebioniten gegenüber.

konkreten Ausdruck in der Nachfolge der Bischöfe (Hegesipp), denen der Gläubige sich unterwerfen muss (Polycarp, zweiter Clemensbrief, Dionysius, Hermas).

Diese Glaubenseinheit stellt man den Häresien gegenüber; es ist ein katholischer, ein apostolischer Glaube: aber die Einheit wurzelt viel tiefer und erstreckt sich viel weiter, denn sie umfasst das ganze kirchliche Leben, die Liturgie und Disziplin, in Unterwerfung unter die Hierarchie (Polycarp, Hegesipp, Abercius, Dionysius, Hermas, Justinus).

Rom ist der Mittelpunkt, auf den die Gläubigen der ganzen Welt gläubigen Sinnes ihr Auge richten (Polycarp, Abercius, Hegesipp, Dionysius).

Die Häretiker können sich nur auf Menschen berufen, deren Namen sie tragen (Hegesipp, Justinus); ihre Lehren sind unvernünftig und widersprechen sich (Hegesipp, Pantänus, Justinus, Celsus).

Die unsichtbare oder Geistkirche, die schon vor Beginn der Welt bestand, ist eine Vorstellung, die wir nur beim Verfasser des zweiten Clemensbriefes und bei Hermas antreffen.

II.

Der hl. Irenäus, aus Asien gebürtig, wuchs in Smyrna in der Umgebung des heiligen Bischofs Polycarp auf, inmitten der Presbyter, die wie Polycarp „mit Johannes und den andern Zeugen des Herrn verkehrt hatten“. Ueber seine Jugendzeit hinaus blieb er in Asien. Ums Jahr 155 finden wir ihn in Rom, zur selben Zeit, da Justinus dort lehrte. Als die Verfolgung des Marc-Aurel ausbrach, sandte ihn die Kirche von Lyon, deren Presbyterkollegium er angehörte, nach Rom, um einen Brief der Bekenner von Lyon dem Papst Eleutherus zu überbringen. Nach seiner Rückkehr wurde er Bischof von Lyon (177 oder 178). Hier verfasste er nun sein grosses Werk in fünf Büchern gegen die Gnostiker. Die drei ersten Bücher entstanden noch unter Papst Eleutherus, wahrscheinlich zwischen 180 oder 189; die beiden letzten Bücher sind zur Zeit des Papstes Victor (189—198) verfasst. Dieses grosse Werk ist nicht von der Art wie das verlorene uns nur dem Titel nach bekannte Werk *περὶ ἐκκλησίας* des Bischofs Melito von Sardes, sondern gelegentlich der Widerlegung der gnostischen Irrtümer entwickelt es die Theorie der Kirche und ihrer

Lehrtätigkeit mit einer Ausführlichkeit und Sicherheit, dass man das dritte Buch einen richtigen, und zwar den ersten Traktat über die Kirche nennen kann[1]).

* * *

Der erste Zug, der uns in der Lehre des Irenäus von der Kirche entgegentritt, ist die Wichtigkeit, die er der Zerstreuung der Christenheit über die ganze Erde und dem Umstand beimisst, dass trotzdem die Einheit des Glaubens gewahrt bleibt. Diese Erwägung, die ja nicht neu ist, bekommt bei Irenäus die Bedeutung eines Beweisargumentes, und niemand vor ihm hat dieses mit so beredten Worten wie er dargelegt.

Die Kirche, die rings über die Erde bis an deren äusserste Grenzen zerstreut ist, hat ein und dieselbe Glaubensregel. Irenäus zählt die einzelnen Glaubensartikel auf: sie glaubt an einen Gott, den allmächtigen Vater, an Jesus Christus, den Sohn Gottes, der zu unserer Erlösung Fleisch geworden ist; an den hl. Geist, der durch die Propheten die Heilspläne Gottes verkündet; an die Menschwerdung, die Geburt aus der Jungfrau, das Leiden, die Auferstehung, die Himmelfahrt des geliebten Jesus Christus, unseres Herrn, und schliesslich an seine Wiederkunft, um alles wiederherzustellen und um das Fleisch der Menschheit wiederzuerwecken.

Dies ist die Glaubensregel, der Glaubenskanon, allenthalben einmütig angenommen[2]), wie wenn die in der weiten Welt zerstreute Kirche in einem einzigen Hause wohnte. Jeder Christ verpflichtet sich, diesen Glauben am Tage, da er die Taufe empfängt, anzunehmen[3]). So hat die Kirche ein Herz, eine

1) Dem Werk „Adversus haereses" ist beizufügen der kleine Traktat, der in armenischer Version entdeckt wurde: *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*. Er wurde 1907 publiziert von K. Ter-Mekerttschian und E. Ter-Minassiantz, Des hl. Irenäus Schrift zum Beweise der apostolischen Verkündigung. Mit Nachwort, Anmerkungen, Quellenliste 2. Aufl., Leipzig 1908. Die Demonstratio — so wollen wir sie kurz nennen — ist nach Adversus haereses verfasst, da im Kapitel 99 auf dieses verwiesen wird.

2) Haer. I, 10, 1: „Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae disseminata, et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem quae est unum Deum, patrem omnipotentem . . . ." Ueber die Paralleltexte zu Irenäus vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole, S. 6—8. Dazu Demonstratio, cap. 6.

3) Haer. I, 9, 4: „Regulam veritatis immobilem (*κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ*) . . . quam per baptismum accepit (quisque)." Vgl. III, 11, 1;

Seele, eine Stimme, einen Mund. Die Sprachen in der Welt sind verschieden, aber der Inhalt der Ueberlieferung ist der gleiche. Die in Germanien gegründeten Gemeinden haben keinen von dem unsrigen verschiedenen Glauben. Das gleiche lässt sich sagen von den Gemeinden bei den Iberern und Kelten, im Orient und Aegypten, in Libyen oder in Judäa[1]). Die Sonne, Gottes Werk, ist für die ganze Welt die gleiche; so ist auch die Predigt der Wahrheit ein Licht, das allenthalben leuchtet, und das alle Menschen erleuchtet, die es kennen lernen wollen. Auch die am meisten beredten Bischöfe — denn die Bischöfe stehen an der Spitze der Kirchen, „praesunt ecclesiis“ — können nichts anderes lehren, und der unfähigste Redner kann die Ueberlieferung nicht abschwächen[2]). So ist es überall in der Kirche bestellt: „Ea quae est in quoquo loco Ecclesia universa.“[3]) Wenn das Wort „katholisch“ im Sprachgebrauch des Irenäus und seines lateinischen Uebersetzers fehlt, so hat er doch die Sache[4]).

15, 1 und Demonstratio, cap. 6. Der Ausdruck regula fidei oder *κανὼν τῆς ἀληθείας* bezeichnet nicht immer und ausschliesslich das Taufsymbol, sondern den allen Kirchen gemeinsamen Glauben, die Tradition. Vgl. zu Irenäus die Bemerkungen von Kattenbusch II, 31 ff. Vgl. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes (Leipzig 1891) S. 185—207.

1) Irenäus gebraucht das Wort Judäa nicht, er sagt: *αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου*. Man glaubte unter den Christen, dass Jerusalem und Judäa in der Mitte der Welt liegen.

2) Haer. I, 10, 2: „Hanc praedicationem cum acceperit et hanc fidem, quemadmodum praediximus, Ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans, et similiter credit iis, videlicet quasi unam animam habens et unum cor, et consonanter haec praedicat et docet et tradit quasi unum possidens os. Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una et eadem est. Et neque hae quae in Germania sunt fundatae ecclesiae aliter credunt aut aliter tradunt; neque hae que in Hiberis sunt, neque hae quae in Celtis, neque hae quae in Oriente, neque hae quae in Aegypto, neque hae quae in Libya, neque hae quae in medio mundi constitutae: sed sicut sol, creatura Dei, in universo mundo unus et idem est, sic et lumen, praedicatio veritatis, utique lucet et illuminat omnes homines qui volunt ad cognitionem veritatis venire. Et neque is qui valde praevalet in sermone ex iis qui praesunt ecclesiis, alia quam haec sunt dicet . . . neque infirmus in dicendo deminorabit traditionem.“ Vgl. noch Haer. II, 31, 2; III, 4, 1; III, 11, 8; V, 20, 1—2 und Demonstratio, 98.

3) Haer. II, 31, 2. Vgl. Demonstratio 98.

4) Harnack, Dogmengeschichte I[4], 407[2]. Doch schreibt Irenäus (Haer. III, 11, 8): *ἐπειδὴ τέσσερα κλίματα τοῦ κόσμου ἐν ᾧ ἐσμὲν εἰσί, καὶ*

Einheit und Katholizität sind Menschenwerk, wenn der Glaube nicht die Lehre der Propheten, des Herrn und der Apostel zur Quelle hat. Dieser Dreiheit, auf die schon vor ihm so oft hingewiesen wurde, räumt darum Irenäus einen ihrer Wichtigkeit entsprechenden Raum in seinen Ausführungen ein[1]). Unter den Propheten versteht er auch das Gesetz, „legislationis ministratio"; bei den Aposteln unterscheidet er ihre mündliche Predigt und ihre dictatio, das von ihnen diktierte Zeugnis. „Quoniam autem dictis nostris consonat praedicatio apostolorum, et Domini magisterium, et prophetarum annuntiatio, et apostolorum dictatio, et legislationis ministratio unum eumdemque omnium Deum Patrem fundantium ... (II, 35, 4)[2]). Der allein wahre und lebendig machende Glaube ist der, den die Kirche von den Aposteln empfangen hat, und den sie jetzt ihren Kindern mitteilt. Der Herr hat ja seinen Aposteln sein Evangelium übergeben: Qui vos audit, me audit, qui vos contemnit me contemnit et eum, qui misit me". An dem Lehrauftrag der Apostel lässt sich also nicht zweifeln: von ihnen empfangen wir die Wahrheit, d. h. die Lehre des Gottessohnes[3]).

Wo die Evangelien in Frage kommen, fällt es auf, welche Wichtigkeit Irenäus dem Umstand beimisst, dass die Evangelien von Aposteln oder doch von Schriftstellern redigiert sind, für die sich die Apostel gleichsam verbürgen. Matthäus und Johannes sind Apostel, Johannes hat das Evangelium verfasst, als er in

---

τέσσερα καθολικὰ πνεύματα. Der lateinische Uebersetzer sagt: Quatuor principales spiritus.

1) Haer. II, 2, 6: „Iam quidem ostendimus unum esse Deum: ex ipsis autem apostolis et ex Domini sermonibus adhuc ostendemus. Quale enim est, prophetarum et Domini et apostolorum relinquentes nos voces, attendere his (= haereticis) nihil sani dicentibus?" III, 9, 1: „Ostenso hoc igitur plane ... neminem alterum ... Deum, neque prophetas, neque apostolos, neque Dominum Christum, confessum esse." III, 17, 4: „Spiritu ... uno et eodem existente, sicut et ipse Dominus testatur, et apostoli confitentur, et prophetae annuntiant".

2) Eine bei Irenäus beliebte Wendung. Vgl. II, 30, 9: „Deus, quem et Lex annuntiat, quem prophetae praeconant, quem Christus revelat, quem Apostoli tradunt, quem Ecclesia credit." Dieses Bestreben, das Alte und Neue Testament in Einklang zu bringen, ist durch die Absicht bestimmt, den Marcionitismus zu widerlegen.

3) Haer. III, praef. „Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem euangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei filii doctrinam, cognovimus." Vgl. III, 1, 1 und Demonstratio, 41.

Ephesus wohnte; Matthäus schrieb das seinige hebräisch, als Petrus und Paulus „Romae euangelizarent et fundarent Ecclesiam". Markus war ein Schüler des Petrus, sein Dolmetsch, er hat schriftlich niedergelegt, was Petrus predigte. Lukas weilte in der Umgebung des Paulus, er hat in gleicher Weise das Evangelium, das Paulus predigte, niedergeschrieben (III, 1, 1). Diese kurze Literärgeschichte der Evangelien ist die Rechtfertigung ihrer apostolischen Autorität[1]).

Irenäus, der den Geschmack seiner Zeit für den Symbolismus teilt, stellt einen Zusammenhang her zwischen den vier Evangelien und der Ausbreitung der Kirche über den ganzen Erdkreis. Es gibt vier Evangelien, wie es vier Windrichtungen gibt[2]): diese vier Evangelien sind die Säulen der Kirche, die zum Fundament den Geist hat, der das Evangelium inspirierte: dieser Geist teilt durch die Kirche der Menschheit den Hauch des Lebens mit.

Von der nicht niedergeschriebenen Lehre der Apostel zeugt die Lehre der „Presbyter", der unmittelbaren Apostelschüler[3]). Bezüglich der Frage, ob die Lehrtätigkeit Jesu nur ein Jahr gedauert hat, wie der Valentinianer Ptolemäus behauptet, wollen wir dem Evangelium und den Presbytern Glauben schenken, die uns sagen, dass Jesus, nachdem er, etwa 30 Jahre alt, getauft worden war, noch bis etwa zum fünfzigsten Jahre lehrte. Unter *πρεσβύτεροι* oder seniores versteht Irenäus hier die Aeltesten, die den hl. Johannes in Asien kannten, und die bezeugen, dass in diesem Punkt der Apostel und Herrenjünger derartiges lehrte[4]). Aber

1) Diese Rechtfertigung der vier Evangelien ist nicht ein selbständiger Gedanke des Irenäus, sie findet sich schon bei Papias (bei Eusebius KG III, 39, 15 f.), sie findet sich auch wieder bei Clemens von Alexandrien, der Irenäus nicht kannte, in den Hypotyposen (bei Eusebius KG II, 15). Ebenso im Muratorischen Fragment. Wir haben da zugleich eine wertvolle Ueberlieferung und apologetische These.

2) Haer. III, 11, 8: „Quoniam quatuor regiones mundi sunt in quo sumus, et quatuor principales spiritus (Apoc. 7, 1), et disseminata est Ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum Ecclesiae est euangelium et spiritus vitae, consequens est quatuor habere eam columnas, undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes homines."

3) Demonstratio 3: „Der Glaube ist es nun, der dies in uns veranlasst, wie die Aeltesten, die Schüler der Apostel, uns überliefert haben."

4) Haer. II, 22, 5: „. . . Sicut euangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Joannem discipulum Domini convenerunt, id ipsum

das Wort „presbyter“ hat auch einen weniger engen Sinn, es bezeichnet auch die, welche in der Kirche die Verwalter der lebendigen Autorität und Hüter der von den Aposteln überkommenen Lehre sind.

„Omnis sermo ei constabit, si et scripturas diligenter legerit apud eos qui in Ecclesia sunt presbyteri apud quos est apostolica doctrina, quemadmodum demonstravimus“ (IV, 32, 1).

Wenn man nur ein wenig die Augen auftut, so findet man in jeder Kirche die überlieferte Lehre der Apostel, für die Gewähr geleistet wird durch die jeweiligen Bischöfe, deren Reihe in ununterbrochener und nachweisbarer Abfolge auf die Apostel zurückgeht:

„Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre: et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi, et successores eorum usque ad nos . . .“ (III, 3, 1).

Die Apostel sind das „dodecastylum firmamentum Ecclesiae“, das Fundament, das durch Christus selbst gelegt wurde[1]). Unsere Pflicht ist es, uns an ihre rechtmässigen Nachfolger zu halten, die ihre Lehre hüten, und die mit der Priesterweihe das untrügliche Charisma der Wahrheit empfangen haben[2]).

---

tradidisse eis Joannem. Permansit autem cum eis (Joannes) usque ad Traiani tempora. Quidam autem eorum non solum Joannem, sed et alios apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt, et testantur de huiusmodi relatione. Quibus magis oportet credi? Utrumne his talibus, an Ptolemaeo, qui apostolos nunquam vidit, vestigium autem apostoli ne in somniis quidem assecutus est?“

1) Haer. IV, 21, 3.

2) Haer. IV, 26, 2: „Eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet his qui successionem habent ab apostolis, . . . qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum . . . acceperunt; reliquos vero qui absistunt principali successione et quocumque loco colligunt, suspectos habere, vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes.“ — Ebenda 4: „Ab omnibus igitur talibus absistere oportet, adhaerere vero his qui et apostolorum, sicut praediximus, doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum . . .“ Ebenda 5: „Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae ab apostolis Ecclesiae successio . . .“ Der bemerkenswerte Ausdruck „charisma veritatis certum“ hat sein Analogon in der Vorrede der Philosophumena (P. G. XVI, p. 3020). Die Irrtümer der Gnostiker werden widerlegt durch den hl. Geist, der der Kirche gesandt ist, den die Apostel zuerst empfangen und dann den Gläubigen mit-

Es gibt keine Wahrheit ausser der Lehre der Apostel, keine Lehre der Apostel ausserhalb des Katholizismus, keinen Katholizismus ohne Nachfolge der Bischöfe.

Es würde zu weit führen, schreibt Irenäus[1]), die Bischofslisten aller Gemeinden aufzuzählen. Es wird genügen, die Liste einer Kirche anzuführen, einer sehr grossen, alten und allbekannten, die von den glorreichen Aposteln Petrus und Paulus gegründet wurde, der Kirche von Rom. Nachdem die seligen Apostel diese Kirche gegründet und organisiert hatten, haben sie deren Leitung dem Linus überlassen, auf den Anaclet folgte. Der dritte, der nach den Aposteln den Episkopat erhielt, war Clemens, der die Apostel gesehen und mit ihnen verkehrt hatte, der ihre Predigt noch vernahm und ihre Ueberlieferung noch vor Augen hatte. Auf Clemens folgte Evarist, dann Alexander, Sixtus, Telesphorus, der Martyrer war, dann Hyginus, Pius, Anicet und Soter: jetzt hat als zwölfter Nachfolger der Apostel Eleutherus den Episkopat inne[2]). Diese Nachfolge ist der Kanal, durch den die kirchliche Ueberlieferung und die Kunde der Wahrheit auf uns gekommen ist.

Nachdem Irenäus auf die Zeugnisse der römischen Kirche hingewiesen, die er aus verschiedenen Gründen gut kannte,

---

geteilt haben, und den wir als ihre Nachfolger mit ihrem Priestertum und Lehramt besitzen, als Hüter der ganzen Kirche: *Ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν, ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι.*

1) Haer. III, 3, 2—3. Ohne Zweifel meint Irenäus, dass dies von anderer Seite getan ist, durch einen andern, und wir denken von Hegesipp.

2) Ueber den Ursprung dieser römischen Chronologie vgl. was Duchesne sagt: Histoire ancienne de l'Eglise I, 92: Angenommen, die römische Bischofsliste wäre zu Rom von Hegesipp aufgestellt worden zur Zeit Anicets, etwa 160, und Irenäus wäre hierin von Hegesipp abhängig, so würde doch seine Bischofsliste an Wert nicht verlieren. Vgl. die treffliche Auseinandersetzung mit der sonderbaren These Harnacks, dass der monarchische Episkopat in Rom erst spät (unter Anicet?) entstanden sei bei J. Turmel, Histoire du dogme de la papauté (Paris 1908), I, 49—64, der zum selben Schluss kommt wie Duchesne, und H. Boehmer, „Zur altrömischen Bischofsliste" in der „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 1906, S. 333—339. Vgl. noch Michiels, Origine de l'épiscopat, p. 306—336 und Dom J. Chapman, „La chronologie des premières listes épiscopales de Rome" in der Revue Bénédictine XVIII (1901), p. 339—417, XIX (1907), p. 13—37 und 145—170.

und der er aus guten Gründen mehr Beachtung schenkte als den andern, beruft er sich auf die Kirche zu Smyrna, wo er in seiner Jugend den heiligen Polycarp kannte, der durch die Apostel selbst unterwiesen worden war und mit den unmittelbaren Zeugen des Herrn verkehrt hatte: Polycarp, so sagt er, bekannte, er lehre, was er von den Aposteln gelernt. Das bezeugen die Gemeinden in Asien und die Bischöfe, die in Smyrna auf Polycarp folgten. Die Feststellungen bezüglich Roms und Smyrnas sind nun zu verallgemeinern, und man kommt zum Schlusse, dass der Kirche Gehorsam gebührt, weil sie das echte Erbe des Glaubens der Apostel bewahrt.

„Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis . . . Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est?“ (III, 4, 1).

* * *

Die Kirche ist die „Kirche Gottes“ [1]). Sie ist ein Leib, dessen Haupt das Wort ist, wie der Vater das Haupt Christi ist: der Hl. Geist wohnt in jedem einzelnen Gläubigen [2]). So besteht zwischen Vater, Sohn und dem Hl. Geist und den Gläubigen in der Kirche eine tatsächliche unsichtbare Verbindung, die zur Folge hat, dass auch für die sichtbare Kirche zutrifft, was der hl. Paulus von der unsichtbaren geschrieben hat. Die sichtbare Kirche bewirkt es, dass wir diesem geistigen Wesen angehören, und wir gehören zur sichtbaren Kirche durch die Annahme der Lehre der Apostel, die durch die katholischen Bischöfe überliefert wird: „Agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiae status in universo mundo, et character corporis Christi, secundum successiones episcoporum, quibus illi (apostoli) eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt.“ [3]) Die katholische

1) Haer. I, 6, 3 und 13, 5.
2) Haer. V, 18, 2.
3) Haer. IV, 33, 8: *γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή, καὶ τὸ ἀρχεῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου.* Origenes, Contra Celsum

Kirche ist etwas Organisches, *τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα*, und deshalb hat sie den Charakter des Leibes Christi. Das Schisma ist eine Schuld, die der Geist am Tage des jüngsten Gerichtes mit unerbittlicher Strenge richten wird: wehe dem, der die Einheit preisgibt! wehe dem, der Christi glorreichen Leib zerreisst. Der Geist wird alle richten, die sich von der Wahrheit fernhalten, d. h. ausserhalb der Kirche stehen[1]).

Der Geist steht der Kirche bei. Wenn die Predigt der Kirche so beständig ist, so rührt dies daher, dass der Geist Gottes sie immer wieder verjüngt wie ein köstliches Gut, das in schönem Gefäss bewahrt wird, und der Geist verjüngt auch das Gefäss selbst[2]). Derart ist Gottes Geschenk an die Kirche, der Geist, so wie Gott dem Adam seinem Geschöpfe seinen Hauch mitteilte, damit der Hauch seine Glieder belebe.

„In ea[3]) disposita est communicatio Christi, id est Spiritus sanctus, archa incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum. In ecclesia enim, inquit, posuit Deus apostolos, prophetas, doctores (I. Kor. XII, 28), et universam reliquam operationem spiritus, cuius non sunt participes omnes qui non currunt ad ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem.“[4])

III, 7 und 31 spricht im selben Sinn von der *σύστασις* der Christen. Er staunt über ihre bewundernswerte Organisation: *παραδόξως συστάντας χριστιανούς*. Ebenda VIII, 47. Sohm, Kirchenrecht S. 202 übersetzt *σύστημα* „die Körperschaft, die körperschaftliche Gesamtheit der Ekklesia.“ Vgl. seine Anmerkung zu der Stelle.

1) Haer. IV, 33, 7: „(Spiritus Dei) iudicabit . . . eos qui schismata operantur, qui sunt inanes, non habentes Dei dilectionem suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem Ecclesiae, et propter modicas ei quaslibet causas magnum et gloriosum corpus Christi conscindunt et dividunt et quantum in ipsis est interficiunt . . . Iudicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra Ecclesiam.“

2) Haer. III, 24, 1.

3) Der Text in der Ausgabe von Massuet hat „in eo“. Wir lesen „in ea“ und beziehen es auf die Kirche.

4) Haer. III, 24, 1. Vgl. II, 32, 4.

Den Hl. Geist teilt Christus uns durch die Kirche mit: er ist uns das Unterpfand der Unverweslichkeit, die Bestätigung unseres Glaubens, die Staffel, auf der wir zum Himmel emporsteigen. Wer ausserhalb der Kirche steht, hat keinen Teil am Geiste. Aber da, wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes. Wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche, und der Geist ist die Wahrheit.

Bei Irenäus finden wir nichts von den apokalyptischen Anschauungen des Hermas oder des zweiten Clemensbriefes[1]). Die Kirche ist zahlenmässig feststellbar, sie ist ein Volk, sie ist eine Gemeinde der Gemeinden, sichtbar wie die Salzsäule, in die Lots Weib verwandelt wurde; sie ist unvergänglich als wahres Salz der Erde, ja noch mehr, sie ist ein lebendes Standbild: werden ihr Glieder abgeschnitten, so wachsen sie nach[2]). „Et cum haec fierent, uxor remansit in Sodomis, iam non caro corruptibilis sed statua salis semper manens, et, per naturalia ea quae sunt consuetudinis hominis, ostendens quoniam et Ecclesia quae est sal terrae subrelicta est in confinio terrae patiens quae sunt humana; et dum saepe auferuntur ab ea membra integra, perseverat statua salis, quod est firmamentum fidei, firmans et praemittens filios ad patrem ipsorum.“[3])

Gehen wir nicht achtlos an diesen Zeilen in schwerfälligem Latein vorüber: zollen wir unsere Achtung dem Bischof von Lyon, dem geborenen Asiaten, dass er ein so packendes Symbol für die Beständigkeit, das wunderbare Leben und die Unzerstörbarkeit der Kirche fand.

* * *

1) Vgl. Demonstratio, 26 und Haer. IV, 8, 1 und V, 20, 2. Nichts von Präexistenz oder Bildern.

2) Haer. V, 34, 3: „Quoniam autem repromissiones non solum prophetis et patribus, sed ecclesiis ex gentibus coadunatis annuntiabuntur, quas et insulas nuncupat spiritus, et quod in medio turbulae sint constitutae, et tempestatem blasphemiarum sufferant, et salutaris portus periclitantibus existant, et refugium sunt eorum qui altitudinem ament et bythum id est profundum erroris conantur effugere“. An Stelle von „ament“ möchte man lieber „amentiae“ lesen. — Der Vergleich der Gemeinden mit Inseln, die gute Häfen besitzen, findet sich auch bei Theophilus von Alexandrien, Ad Autolyc. II, 14.

3) Irenäns spielt auf die haggadische Anschauung an, nach der Lots Weib die monatliche Regel hätte, wie wenn sie lebte, und dass ihre Glieder nachwüchsen, wenn sie abbrächen.

Kirche ist etwas Organisches, τὸ ἀρχαῖον ...mmung der Lehre und deshalb hat sie den Charakter ...ner Vorgänger voll- Schisma ist eine Schuld, die der C... ...nen Kirche zuweist. Gerichtes mit unerbittlicher Str... ... er von ihr spricht als der die Einheit preisgibt! w... ...ibus cognitae, a gloriosis- Leib zerreisst. Der Geist ... ...aulo Romae fundatae et con- Wahrheit fernhalten, d. ... ...kt sich noch in viel stärkeren

Der Geist steht ... „Ad hanc enim Ecclesiam propter Kirche so beständi... principalitatem necesse est omnem convenire Gottes sie imm... eos qui sunt undique fideles, in qua semper das in schöne... hoc est undique conservata est ea quae est ab apo- jüngt auch ... sunt (III, 3, 2)[2]). an die K... traditio' Original dieses Satzes ist verloren ge- Gesch... Das griechische gangen, und wir besitzen nur eine Uebersetzung mit ihren Glie... unvermeidlichen Ungenauigkeiten; daran ändert auch der Umstand nichts, dass die lateinische Uebersetzung alt ist, vielleicht schon der Zeit Tertullians angehört[3]). Ad hanc ecclesiam necesse est omnem convenire eccle- siam. Die Notwendigkeit, von der Irenäus spricht, ist die eines Schlusses[4]). Jede Gemeinde muss sich mit der römischen Kirche in Verbindung setzen, nicht in dem Sinne, dass jede Gemeinde, insofern sie die apostolische Tradition rein bewahrt, ipso facto mit der römischen Kirche im Einvernehmen stehen wird, denn wenn man so erklärt, schwächt man so starke Ausdrücke wie „convenire ad“ ab; diese Ausdrucksweise legt die Vorstellung einer direckten Bemühung, zum Zweck, die Wahrheit zu suchen, nahe[5]).

---

1) Haer. III, 3, 2.

2) Vgl. Funk, „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus“. Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, 12—23. Harnack, „Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche“ in den Berliner Sitzungsberichten 1893, S. 939—955. Chapman „Le témoignage de S. J. en faveur de la primauté romaine“, Revue Bénédictine XII (1895), p. 49—64. Morin, „Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'église romaine“, Revue Bénédictine XXV (1908), p. 515—520.

3) H. Jordan, Das Alter der lat. Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenäus (Leipzig 1908), S. 60, setzt diese in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts.

4) Vgl. Haer. V, 20, 1: „Necessitatem ergo habent praedicti haeretici“ und V, 30, 1: ἔπειτα . . . ἐμπέσειν ἀνάγκη.

5) Harnack, Dogmengeschichte I[4], 488 sagt, nachdem er darauf hingewiesen, dass Polycarp den grössten Wert darauf legte, in Gemeinschaft

)mnem ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles.“ druck „hoc est“ leitet einen erklärenden Satz ein und hte vermuten, dass Irenäus nun das Wort „katholisch“ n wird. Aber so sonderbar diese Lücke erscheinen haben schon bemerkt, dass das Wort „katholisch“ ıtz des Irenäus fehlt. Die Gläubigen kommen ın allen Seiten, (undique), eine Anspielung auf , die aus allen Gemeinden der Welt sich nach .enden, wie Polycarp und Abercius, wie Irenäus selbst und so viele andere Christen im zweiten Jahrhundert[1]).

„Omnem ecclesiam . . . in qua.“ Jede Gemeinde soll sich also mit der römischen Kirche in Verbindung setzen, jede Gemeinde in der . . . . Harnack, Duchesne und Funk beziehen das „in qua“ nicht auf die römische Kirche, wie man lange geglaubt hat, sondern auf die andern Gemeinden[2]).

„In qua semper ab his qui (sunt undique) conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.“ Jede Gemeinde soll sich bemühen, mit der römischen in Verbindung zu treten, jede Gemeinde, in der immer die bis auf die Apostel zurückgehende Tradition bewahrt wurde. Morin hat unwiderleglich nachgewiesen, dass die Worte „sunt undique“ ein Irrtum des Kopisten ist: diese beiden Worte stehen an der Stelle von anderen, die über die Führer der Gemeinden (praesunt ecclesiis?) handelten[3]).

---

mit Anicet zu stehen, und deshalb die Reise nach Rom unternahm: „Nicht Anicet ist zu Polycarp gekommen, sondern dieser zu jenem.“ In diesem Sinne fassen wir „convenire ad“ (*συντρέχειν*). Vgl. III, 4, 1: „Si de aliqua modica questione disceptatio esset, nonne oporteret, in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt?“

1) Ueber die Rompilger des zweiten Jahrhunderts, wie Justinus, Rhodon, Tatian, Irenäus, Abercius, Polycarp, Hegesipp, Tertullian etc. vgl. C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, III. (Christiania 1875), S. 336—348 und Harnack, Mission und Ausbreitung I, 311 f.

2) Vgl. Haer. III, 3, 1: „Traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere.“ Wir finden den Ausdruck „omnis ecclesia“ als Synonym von „unaquaeque ecclesia“ wieder. — Bardenhewer I, 518 hält bezüglich „de qua“ an der traditionellen Auffassung fest. Die Schwierigkeit liegt darin, dass man nicht gut sagen kann, dass die apostolische Tradition in der römischen Kirche durch andere Kirchen als die römische erhalten werde.

3) D' Herbigny begründet neuestens in der Revue Bénédictine, XXVII (1910), 103 ff. die ansprechende Hypothese, dass für „sunt undique“ „sunt undecim“ zu lesen ist: gemeint sind die römischen Bischöfe, an Zahl elf seit Petrus.

„Propter potentiorem principalitatem." Das Beiwort im Komparativ deutet an, dass die principalitas eine Eigenschaft ist, welche die römische Kirche zwar in höherem Mass, aber doch nicht ausschliesslich besitzt. Worin besteht nun diese principalitas, welche auch andere Kirchen besitzen? Hüten wir uns, dem Wort einen Sinn beizulegen, der nicht in der Richtung der Beweisführung des Irenäus liegen würde! Wir können es nicht mit *πρωτεία* übersetzen, weil dieses Wort mit einem Komparativ unverständlich ist[1]). Ebensowenig mit *ἡγεμονία* wegen des genealogischen Momentes, das Irenäus mit diesem Ausdruck verbindet[2]). Auch nicht mit *πλήρωμα;* zwar gibt der Uebersetzer des Irenäus es einigemal mit principalitas wieder, aber es bezeichnet dann geradezu das gnostische Pleroma[3]). Man hat *αὐθεντία* in Vorschlag gebracht, in dem Sinn, dass die römische Kirche eine grössere Authentie als die andern apostolischen Gemeinden besitze, da sie durch die beiden glorreichen Apostel Petrus und Paulus gegründet wurde. Dieser Ursprung verleiht ihr die *ἱκανωτέραν αὐθεντίαν*, die zur Folge hat, dass sich alle Gemeinden an sie wenden müssen, um sich nach ihr zu richten[4]).

Wie dem auch sei, jedenfalls findet Irenäus die Autorität, die er in der katholischen Kirche sieht, insofern sie dies und ein sicherer Hort der bis auf die Apostel zurückgehenden Ueberlieferung ist, am deutlichsten in der römischen Kirche. Er sagt: „Oportet confugere ad Ecclesiam" und meint die Kirche, die „in universo mundo" ist, und welche die „firma ab apostolis traditio"[5]) bewahrt. In denselben Ausdrücken sagt er: „Necesse est ad hanc ecclesiam (romanam) convenire omnem ecclesiam." Schwer liesse sich, so schreibt Duchesne, ein deutlicherer Ausdruck finden 1. für die Einheit der Lehre in der ganzen Kirche, 2. für die einzigartige, souveräne Be-

1) Haer. IV, 38, 3: „Principalitatem habet in omnibus Deus quoniam et solus infectus et prior omnium" (*πρωτεύει ἐν πᾶσιν ὁ θεός*).

2) So ist Adam der Stammvater des Menschengeschlechts, er ist die „principalis plasmatio". Haer. V, 14, 1 und 21. Ebenso III, 11, 8: „Primum animal principale" (*πρῶτον ζῶον ἡγεμονικόν*).

3) Haer. IV, 35, 2 und 4. Vgl. I, 26, 1 und 31, 1.

4) Das Wort *αὐθεντία* bezeichnet auch Macht, Herrschaft, und I. Tim. II, 12 wird *αὐθεντεῖν* in diesem beachtenswerten Sinn gebraucht. Vgl. Deissmann, Licht von Osten, S. 58.

5) Haer. V, 20, 2.

deutung der römischen Kirche als Zeugin, Hüterin und Organ der apostolischen Ueberlieferung, 3. für ihre Vorrangstellung in der Gesamtheit der Gemeinden[1]).

* * *

Da die Kirche für Irenäus etwas Tatsächliches, weil geschichtlich gewordenes, und eine Rechtsanstalt ist, weil auf göttlichem Recht ruhend, wie wir eben dargelegt haben, so ergibt sich der Charakter der Häresie von selbst. Weit entfernt, dass die Kirche sich im Widerstreit gegen den Gnostizismus organisierte und sozusagen waffnete, kann man richtiger sagen, dass der Gnostizismus eine der Kirche heterogene Bildung ist und eine Reaktion gegen diese darstellt.

Wenn wir von den populären und überspannten Formen absehen[2]), die der Gnostizismus teilweise angenommen hat, so ist er historisch betrachtet, ein Unternehmen intellektueller Christen, von denen einzelnen eine ausserordentliche Bedeutung zukommt, die ihr Recht betonen, spekulieren, systematisieren und dogmatisieren zu dürfen, im eigentlichen Sinn des Wortes, nach Art der heidnischen Philosophenschulen. Da zeigt sich bald, dass dieser Anspruch dem Begriff des wie ein Gut überkommenen Glaubens zuwider ist, wie ihn die Kirche hat, und die Gnostiker selbst betonen das ausdrücklich, indem sie versichern, die Kirche biete nur eine Lehre für die simpliciores. Darauf erwidert Irenäus, dass dies wohl vollkommen richtig ist, aber dass es vorzuziehen sei, einfach und unwissend zu sein, wenn man Gott durch die Liebe nahe ist, als viel zu wissen und Gott zu lästern, wie es die Gnostiker tun[3]). Darin ist der Gegensatz zweier Methoden ausgesprochen — die eine ist weltlicher Art, die andere die kirchliche — und die Kritik des Katholizismus durch die Gnostiker.

Die Valentinianer begaben sich fromm in die Gefolgschaft der Kirche; sie reden zwar von den Katholiken als Gemein-

1) Duchesne, Églises séparées, p. 119.

2) Origenes, Contra Celsum VI, 28, wirft betreffs der Ophiten dem Celsus vor, Leute, die nichts vom Christentum haben, als eine christliche Sekte betrachtet zu haben. Vgl. Clemens, Stromata III, 2.

3) Haer. II, 26, 1: „Melius est ergo et utilius idiotas et parum scientes existere, et per charitatem proximum fieri Deo, quam putare multum scire et multa expertos in suum Deum blasphemos inveniri."

christen und Kirchenleuten, indessen sinnen sie darauf, diese „simpliciores“ zu verführen, indem sie sich bestreben in kirchlichen Ausdrücken zu reden, „nostrum tractatum“ sagt Irenäus, denn es gibt eine solche Sprache. Und wenn man ihnen Schwierigkeiten macht, wenn man ihnen widerspricht, so setzen sie sich aufs hohe Ross und erklären, dass die Katholiken nicht die Wahrheit erfassten und den Samen von oben, von der „Mutter“, nicht hätten, dass sie nur Psychiker seien[1]). Die Gnostiker sind die Vollkommenen, der erlesene Same; die Katholiken sind die Ungebildeten und Unwissenden. Die Psychiker[2]) haben den blossen Glauben, die Vollkommenen die volle Erkenntnis[3]).

Vom katholischen Standpunkt dagegen erscheint der Gnostiker als griechischer Sophist, der immer auf der Suche nach Neuigkeiten ist[4]). Bei den Gnostikern gibt es keine Regel der Wahrheit, und da jeder sich selbst seine Lehre zurechtlegt, ist kaum mehr ein Unterschied zwischen ihnen und den heidnischen Philosophenschulen: „Et contraria sibimet dogmata statuentes, sicut et gentilium philosophorum quaestiones.“[5])

---

1) Haer. III, 15, 2: „Hi enim (qui a Valentino sunt) ad multitudinem — propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos communes ecclesiasticos ipsi dicunt, — inferunt sermones per quos capiunt simpliciores et alliciunt eos, simulantes nostrum tractatum . . . Et si aliquis quidem ex his qui audiunt eos quaerat solutiones vel contradicat eis, hunc quasi non capientem veritatem, et non habentem de superioribus a matre sua semen affirmantes, in totum nihil dicunt ei, mediarum partium dicentes esse illum, hoc est psychicorum.“ Man beachte das Wort „communes“ (*κοινοί*) als Synonym von *καθολικοί*. Vgl. Kattenbusch II, 924.

2) Die Bezeichnung „Psychiker“ ist dem hl. Paulus entnommen, I. Kor. II, 14. In Jud. 19 bezeichnet Psychiker solche, denen der Geist fehlt: *ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες*. Diese Unterscheidung war im griechischen Judentum gebräuchlich. Friedlaender, Synagoge und Kirche, S. 74.

3) Haer. I, 6, 4: „Nos quidem, qui per timorem Dei timemus etiam usque in mentibus nostris et sermonibus peccare, arguunt quasi idiotas et nihil scientes, semetipsos extollunt, perfectos vocantes et semina electionis“. Ibid. 2: „Erudiuntur psychica (id est animalia) psychici (id est animales) homines, qui per operationem et fidem nudam firmantur, et non perfectam agnitionem (= *γνῶσιν*) habent. Esse autem hos nos, qui sumus ab Ecclesia, dicunt“. Zur Stütze der Auffassung des Irenäus vgl. dieselbe Unterscheidung von Psychikern und Pneumatikern bei Heracleon, zitiert von Origenes, Comment. in Joa. XIII, 16 und 50. Celsus kannte sie auch, Contra Celsum V, 61. Ebenso Theodot, Excerpta.

4) Haer. I, 11, 5. Vgl. I, 18, 1; II, 17, 10; IV, 2, 2; V, 20, 2.

5) Haer. II, 27, 1.

Wenn diese Methode zur Richtschnur dient, dann sucht der Mensch, er sucht und findet nie, da die wahre „inventionis disciplina" von ihm verworfen wurde[1]). Die Unbeständigkeit der Lehre ist das Los der Gnostiker: sie sind Sophisten, die für immer zum Wechsel verurteilt sind, die herumgeworfen werden im Wirbel ihrer Irrtümer; es fehlt ihnen der Felsengrund, auf dem sie ihr Gebäude errichten könnten, sie bauen nur auf Schiebsand[2]). Irenäus entwirft schon die „Histoire des variations."

Und wenn man ihnen die Autorität der Schrift entgegenhält? Mit der Schrift verfahren sie ebenso unter dem Vorwand, der Text sei anfechtbar, oder das Buch, das man zitiert, gehörte nicht zum wahren Kanon, oder es gebe Widersprüche in den Schriftstellen, oder endlich, die Wahrheit könne von dem nicht festgestellt werden, dem die Ueberlieferung unbekannt sei. Hier haben wir schon den Widerhall der Kontroversen, die sich zwischen den grossen Gnostikern um Text und Kanon, vor allem auf dem von ihnen so reich gepflegten Gebiet der Exegese erhoben. Es lässt sich hieraus schliessen, auf welche Weise Leute wie die Gnostiker zur Anerkennung des Prinzips kamen, dass der Buchstabe nicht genügt, und dass die mündliche Ueberlieferung sie ergänze und ergänzen müsse[3]). Aber während der Katholizismus, wenn er von Tradition redet, wohl weiss, dass es nur eine Tradition gibt, nämlich die, deren Hut den Presbytern obliegt, lässt jeder Häretiker seine eigenen Gedanken unter dem Schutz der Tradition, auf die er sich beruft, ausgehen; und dann ist die Wahrheit nicht mehr erkennbar, wenn man sie heut bei

---

1) Haer. I, 27, 2. Cf. I, 21, 5; 31, 3.

2) Haer. III, 24, 2: „Alienati a veritate, digne in omni volutantur errore fluctuati ab eo, aliter atque aliter per tempora de eisdem sentientes, et nunquam sententiam stabilitam habentes, sophistae verborum magis volentes esse quam discipuli veritatis. Non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam habentem in se ipsa lapides multos". Vgl. II, 17, 10. Die Worte „fundati super unam petram" können eine Reminiszenz an Matth. XVI, 18 sein.

3) Haer. III, 2, 1: „Cum enim ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his qui nesciant traditionem. Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem". Vgl. I. 8, 1.

Cerinth, morgen bei Valentin, dann bei Basilides oder Marcion suchen muss, die sich alle widersprechen[1]). Kann man denn bei solchen Aenderungen noch von Wahrheit reden?

Die Gnostiker antworten, dass diese Aenderungen der definitiven Wahrheit immer näher führen, die weder der Anteil der Apostel noch Gegenstand der Lehre Christi war. Man berufe sich also nicht auf die Tradition, die an die Apostel anknüpft, und die in ihrer Reinheit in den Gemeinden durch die Abfolge der Bischöfe und Presbyter erhalten wird; denn der Gnostiker ist viel erleuchteter als die Presbyter und Apostel selbst, da er ja die reine Wahrheit entdeckt hat und in bislang verborgene Geheimnisse eingedrungen ist[2]).

Diese Vernarrtheit in den Individualismus, dieses Vertrauen auf die menschliche Erkenntnis, der Anspruch, mehr zu wissen als die Apostel, ist vom kirchlichen Standpunkt aus eine lächerliche Ueberhebung[3]). Um so mehr ist Irenäus berechtigt, darauf hinzuweisen, indem er den wechselnden Anschauungen der Gnostiker die immer sich gleich bleibende, einheitliche Kirchenlehre als Zeichen der Wahrheit entgegenhält[4]). Aber mehr noch durch seine sophistische Methode, seine zügellose Kritik an der Predigt der Propheten, der Lehre

1) Haer. III, 2, 1. Vgl. III, 16, 9 und 17, 4. Wir haben auf dieses Argument schon bei Justinus (oben S. 197) hingewiesen und auch Puech bemerkt, dass dieses Argument den griechischen Philosophenschulen entstammt.

2) Haer. III, 2, 2: „Cum autem ad eam iterum traditionem quae est ab apostolis, quae per successionem presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem . . ., et indubitate et intaminate et sincere absconditum scire mysterium . . . Evenit itaque neque scripturis iam, neque traditioni consentire eos."

3) Vgl. Haer. III, 15, 2, wo des Irenäus bissige Aeusserungen schon an die Ironie des Tertullian erinnern.

4) Haer. III, 12, 7: „Imperfectus igitur secundum hos (= haereticos) Petrus, imperfecti autem et reliqui apostoli, et oportebit eos reviviscentes horum fieri discipulos ut et ipsi perfecti fiant. Sed hoc quidem ridiculum est. Arguuntur vero isti (= haeretici) non quidem apostolorum, sed suae malae sententiae esse discipuli. Propter hoc autem et variae sententiae sunt uniuscuiusque eorum recipientis errorem quemadmodum capiebat. Ecclesia vero per universum mundum ab apostolis firmum habens initium, in una et eadem, de Deo et de filio eius perseverat sententia." Vgl. III, 12, 12 und I, 13, 6.

des Herrn und der Ueberlieferung der Propheten, durch sein beständiges Aendern an der Schrift, durch seine Verachtung des durch die Presbyter gehüteten Glaubensgutes charakterisiert sich der Gnostizismus als Emanzipation und Säkularisation[1]). Die Gnosis veranlasst ihre Anhänger, bei Homer Erleuchtung zu suchen, und nach heidnischer Art die Bilder von Jesus, Pythagoras, Plato und Aristoteles zu krönen[2]). Mit Recht hat daher Harnack[3]) gesagt, dass die Gnostiker „die orientalisch-griechische Gesellschaft mit christlichem Namen und einzelnen christlichen Elementen" bilden. Noch genauer gesagt, ist der Gnostizismus ein Christentum, das mit allen synkretistischen Strömungen, gegen die der Katholizismus sich wehren muss, sich verbündet.

Da nun in der Kirche von Anfang an eine Verbindung der Gläubigen und der Gemeinden in demselben Autoritätsglauben vorhanden ist, steht der Gnostizismus, der ja den Anspruch erhebt, den Glauben zu revidieren, der bestehenden Einheit fremd gegenüber. Wenn das einigende Band einmal zerrissen ist, zeigt sich die Häresie ausserstande, ihrerseits eine dauerhafte Einheit zu schaffen. Sie ist nur imstande, Schulen zu gründen. „Das Unvermögen, Gemeinden zu organisieren und disziplinieren, das für alle philosophischen Religionsbildungen charakteristisch ist, hat ohne Zweifel die höhere gnostische Propaganda gehemmt: Mit der episkopalen Organisation der Gemeinden vermochte die gnostische Schul- und Mysterienorganisation nicht zu wetteifern."[4]) Wo immer der Gnostizismus

---

1) Haer. IV, 1, 1: „Manifeste falsa ostenduntur ea, quae dicunt circumventores et perversissimi sophistae . . ., et perversi grammatici . . ., doctrinam quidem Christi praetermittentes, et a semetipsis autem falsa divinantes, adversus universam Dei dispositionem argumentantur." Vgl. II, 14.

2) Haer. I, 9, 4. Vgl. IV, 33, 3: „Accusabit eos Homerus proprius ipsorum propheta, a quo eruditi talia invenerunt." Vgl. die interessante Stelle (I, 25, 6), in der Irenäus den Gnostikern vorwirft, und zwar den Karpokratianern, sie hätten Bilder von Jesus, die nach ihnen von Pilatus gefertigt seien (dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore quo fuit Jesus cum hominibus): sie krönen diese Bilder. „Et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus, mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum, et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt".

3) Dogmengeschichte I⁴, 250². Loofs, Leitfaden 105.

4) Dogmengeschichte I⁴, 278¹. Im Gegensatz dazu meint Sohm, die Häretiker seien die noch nicht katholisierte Christenheit, und reprä-

sich zeigt, er führt zur Absonderung. Man kann nicht behaupten, dass die Kirche sich organisierte, um sich gegen den Gnostizismus zu wehren; richtiger ist es, dass die Kirche derart organisiert war, dass der Gnostizismus nicht frei und offen auftreten und sich halten konnte.

Von den Marcioniten abgesehen, die allein von den Häretikern dieser Epoche lange Zeit Gemeinden besassen, waren auch die Gnostiker nur darauf bedacht, Schüler zu haben. Irenäus stellt, indem er ein Argument aufgreift, dessen sich schon Hegesipp und Justinus bedienten, einen Ketzerkatalog, eine *διαδοχή* der Häretiker, zusammen. Dieses Argument war ohne Zweifel das Gegenstück zu der von den Katholiken aufgestellten Liste der *διαδοχή* oder apostolischen Nachfolge der Bischöfe, und man merkt die Ironie, mit der die Häretiker so mit Simon dem Magier in Verbindung gebracht werden[1]). Indessen sind diese Ketzerkataloge, insofern ihre Elemente nicht legendärer Art sind, ein Zeugnis für das Bestreben der Gnostiker, sich auf einen Meister zu berufen, freilich aus einem Vorstellungskreis heraus, der nichts Kirchliches an sich hat, sondern der den Sophistenschulen entstammt[2]).

Was die Kirche betrifft, so genügt es den Häretikern nicht, sich von ihr abzusondern, sie entstellen auch ihre Idee. Die Kirche ist ein Aeon. Das erste erkennbare Prinzip in dem Pleroma ist die Verbindung von Abgrund und Schweigen, aus ihr geht die weitere Verbindung von Verstand und Wahrheit hervor, diese erzeugen Begriff und Lebenskraft, aus diesem dritten Paar schliesslich geht der Mensch und die Kirche hervor. Aus dieser Achtheit entspringen dann die andern Aeonen und schliesslich Jesus, der allein aus dem unsichtbaren Pleroma hervortreten wird[3]). Adam ist für gewisse Häretiker ein Bild des Aeon Mensch, und in gleicher Weise ist die sichtbare Kirche ein Bild des Aeon Kirche[4]). Für andere wieder ist die

---

sentierten „die bischöfliche Verfassung alten Stils" im Gegensatz zu dem in Bildung begriffenen Katholizismus. Kirchenrecht 188 ff.

1) Haer. I, 27, 4.

2) Clemens, Stromata I, 14; Justin, Dialog 2.

3) Haer. I, 1, 1—2. Vgl. 11, 1 und Philosophumena VI, 30, 43 46, 51, 53; X, 13.

4) Haer. I, 5, 6: *ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας.* Origenes, Comment. in Joa. X, 21, 38 (ed. Preuschen, Leipzig 1903.

Verbindung des Vaters und des Sohnes und Christi (des Sohnes des Vaters und des Sohnes) die wahre heilige Kirche[1]). Für andere schliesslich ist der Aeon Kirche der Archetyp der Jungfrau, der Mutter Jesu, durch das Wirken der Virtus altissima, die der Aeon Mensch in Verbindung mit dem Aeon Kirche im Pleroma ist.

* * *

Die Christenheit erscheint — wir kehren von diesen Spekulationen auf die Erde zurück — in den Augen des Irenäus als eine Gemeinschaft der über die Erde zerstreuten Gemeinden, die geeint sind in demselben Glauben.

Dieser Glaube ruht auf dem Grunde des Alten Testamentes, des Herrn und der Apostel; die Unverfälschtheit des gegenwärtigen Glaubens ist durch die Tatsache gewährleistet, dass die Presbyter ihn von den Aposteln erhalten haben, und die gegenwärtigen Bischöfe von den Presbytern, denen sie in durchweg nachweisbarer Abfolge nachfolgten. Die Bischöfe besitzen das Erbe der offenbarten Wahrheit.

Die Gesamtheit der Einzelkirchen bildet den Leib Christi. Da, wo die sichtbare und hierarchische Kirche ist, da ist der Geist Gottes. Die Kirche hält sich unter Beistand des Geistes von Irrtum frei.

Die Gemeinde zu Rom, glorreich vor allen, ist die, nach der sich alle anderen zu richten haben wegen ihrer „potentior principalitas".

Die Häresie ist ungesetzlich hinsichtlich ihres Ursprungs, ihrer sophistischen Methode, ihrer Aenderungen und ihres Unvermögens.

S. 214 f.) erwähnt die Meinung des Herakleon über die Auferstehung, die in drei Tagen vor sich gehen soll: die Auferstehung der Materie am ersten Tage, die psychische am zweiten, die pneumatische am dritten. Der dritte Tag ist der der Auferstehung der Kirche. Diese Auferstehung ist im Gange. Vgl. ebenda XIII, 11 und 52. Hippolyt spricht von einer von gewissen Gnostikern (den Naassenern) angenommenen dreifachen Kirche, der englischen, psychischen und materiellen. Philosphumena V, 6. Vgl. Excerpta Theodoti 21, 42, 56—59.

1) Haer. I, 30, 2: „Esse autem hanc et veram et sanctam Ecclesiam". Vgl. ebenda 15, 3. Ueber den Aeon Kirche vgl. Tertullian, Adversus Valentinianos 25, 28 und 39. Praescr. 33, Origen. Contra Celsum VI, 34 und 35. Excerpta Theodoti, 13, 17, 26, 33, 40, 41.

In diesen Leitsätzen kann man den Katholizismus des Irenäus zusammenfassen, aber wir haben nachgewiesen, dass dieser Katholizismus nicht von Irenäus herrührt und nicht das Produkt einer Reaktion der Christenheit gegen den Gnostizismus ist.

III.

Um Irenäus haben wir nun noch einige Tatsachen zu gruppieren. Sie vervollständigen den Nachweis, dass der Katholizismus in der Christenheit lebendig ist und nicht nur in den Büchern einiger Kontroversschriftsteller in Erscheinung tritt. Die erste dieser Tatsachen ist der Montanismus.

Zunächst sei bemerkt, dass der Montanismus eine auf Phrygien beschränkte Bewegung ist. Es ist eine Erleuchtungsbewegung: der Paraklet redet durch neue Propheten: Montanus, Prisca und Maximilla, und er kündet das Ende der Welt an. Das himmlische Jerusalem soll in den Wolken erscheinen und sich in Phrygien niederlassen, in einer Ebene nahe bei Pepuza. Scharen von Christen strömten aus Phrygien und Asien nach Pepuza, um den Paraklet zu hören. Lange hielt in Phrygien die durch diese Prophetien hervorgerufene Erregung an, denn zur Zeit des hl. Epiphanius gab es noch „Kataphrygier“ und einen sonderbaren örtlichen Kult, der jedes Jahr grosse Pilgerscharen nach Pepuza zog.

Ferner ist der Montanismus, insofern er eine Art prophetischer Entwicklung darstellt, keine unerwartete Erscheinung. Der Glaube an die Fortdauer der prophetischen Charismen in der Kirche hatte nichts Unkirchliches an sich. Man hütete sich vor falschen Propheten, aber man glaubte an Propheten und ihre Fähigkeit, mit tatsächlicher Inspiration des Geistes Gottes zu reden[1]). Immer hat sich das Wirken Gottes in seiner Kirche teilweise in „ausserordentlichen Wegen“ geäussert.

---

1) Vgl. H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister (Freiburg, 1899) S. 71 ff., ein Versuch, die dem Geist zugeschriebenen Wirkungen im nachapostolischen Zeitalter und im zweiten Jahrhundert zu klassifizieren. Diese Arbeit hat zum mindesten das Verdienst, die Fortdauer der Wirkungen des Geistes und der „aussergewöhnlichen Wege“ in der Christenheit vor dem Montanismus zu erweisen. Der Gegenstand verdiente eine erneute Behandlung.

Hermas war in seiner Art ein Prophet: er berichtet die allegorischen Visionen, die er sieht, die Reden, die er vom Herrn oder den Engeln vernimmt. In seinen Visionen sieht er Leute auf einer Bank sitzen, und einen Mann allein auf einem Stuhl: die ersteren sind die Gläubigen, der andere ist ein Pseudoprophet, der keinen Teil an der Gabe des göttlichen Geistes hat, ein Magier, voll des Geistes des Teufels. Dieser Pseudoprophet ist nun nicht, wie man versucht sein könnte zu glauben, ein gnostischer Lehrer; es ist ein sich herumtreibender Christ, ein Bettler, ein Betrüger, ein halber Narr[1]). Indes redet er den gutmütigen Gläubigen vor, dass schon die Didache vor diesen doppelzüngigen Bettlern warnte. „Was muss ich tun", fragt Hermas, „um den wahren vom falschen Propheten zu unterscheiden?" Der Herr antwortet: „An seinem Verhalten wirst du den Mann erkennen, der den göttlichen Geist hat." Der wahre Prophet antwortet nicht, wenn man ihn frägt; er redet, wenn Gott will, dass er redet. Wenn der Mensch, der den göttlichen Geist hat, in die Versammlung der Gerechten tritt, die den Glauben des göttlichen Geistes haben, und wenn alle insgesamt zum Herrn flehen, dann erfüllt der Engel des prophetischen Geistes, der ihm nahe ist, diesen Menschen, und er redet nun zur Menge, wie es der Herr will[2]).

Hermas schreibt vor dem Auftreten des Montanismus in Phrygien, er spielt also nicht auf montanistische Propheten an.

---

1) Mandat XI, 1—4. Vgl. Celsus in Contra Celsum VII, 9.

2) Mandat XI, 7—9. Diese letzten Worte des Hirten haben sich in einem der Oxyrhynchus Papyri (pars I, London 1898) von Grenfell und Hunt, von folgenden Worten begleitet, wiedergefunden: *Τὸ γὰρ προφητικὸν πνεῦμα τὸ σωματεῖόν ἐστιν τῆς προφητικῆς τάξεως, ὅ ἐστιν τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ μιγὲν τῇ ἀνθρωπότητι διὰ Μαρίας.* Die *προφητικὴ τάξις*, der ordo propheticus ist der Leib des Fleisches Jesu Christi: der prophetische Geist ist das *σωματεῖον* oder das Wesen der *προφητικὴ τάξις*. Harnack sieht in diesem Papyrus eine Spur von einem Buch (Melitos?) über die Prophetie und in dieser *προφητικὴ τάξις* eine Art von ordo propheticus zum Unterschied von dem, was der hl. Cyprian ordo sacerdotalis nennt. Siehe Berliner Sitzungsberichte 1898, 516—520 und Labriolle, „La polémique antimontaniste" in der Revue d'histoire et de littérature religieuse 1906, 104 f. Daraus würde folgen, dass die Pneumatiker oder Geistbegabten der wahre Leib Christi wären. Wir werden bei Origenes Anklänge an diese Auffassung wiederfinden, die das Schwanken bekunden, in dem man über die Beziehungen der Kirche zum Geiste war.

Justinus spricht von prophetischen Charismen wie von einer Gottesgabe, die in der Kirche fortwirkt, seitdem die Juden schon längst keine Propheten mehr haben[1]).

Der hl. Irenäus bezeichnet unter Berufung auf einen besonders verehrungswürdigen Presbyter, dessen Namen er nicht nennt, die als falsche Propheten, die frech und ohne Zurückhaltung sind. Irenäus urteilt ganz deutlich nicht anders über die Prophetie als Hermas; auch sein Kriterium ist, wie das des Hermas, vor allem moralischer Art[2]). „Viele Brüder in der Kirche haben prophetische Gaben, reden durch den Geist in allen Sprachen und bringen das, was Menschen verborgen halten, zum Nutzen ans Licht und erzählen die Geheimnisse Gottes."[3]) Diese, so fährt er fort, nennt der Apostel „Geistige", „denn sie sind geistig durch die Teilnahme am Geist, und zwar am Geist allein und nicht durch den Trug des Fleisches[4])". Irenäus drückt sich aus, als ob diese Propheten seiner Zeit angehörten[5]).

Der Episkopat wurde durch die Fortdauer prophetischer Charismen nicht in den Schatten gestellt. Wie zur Zeit Pauli beurteilte man den Propheten zunächst nach seiner Heiligkeit, und nach seiner Unterwürfigkeit unter die Hierarchie. Man denke an die Achtung, die Hermas vor den römischen Presbytern hat. Der Montanismus behauptete nichts Neues, wenn er sagte: „Man muss Charismen und ihr Vorhandensein in der Kirche annehmen."[6]) Das Neue am Montanismus war,

1) Dialog 32.
2) Haer. I, 13, 3—4.
3) Haer. V, 6, 1.
4) Ebenda. Vgl. Pseudo-Clement. De virginitate I, 11. Gaius bei Eusebius, KG III, 28, 2 und 31, 4.
5) Vgl., was von dem Konfessor Attalus und seinen Offenbarungen von Irenäus in dem Brief der Martyrer von Lyon gesagt wird. Eusebius, KG V, 3, 3. Ebenso hat der hl. Ignatius übernatürliche Offenbarungen. Eph. XX, 2. Der Alexandriner Apelles, der in Rom Schüler des Marcion war, gab ein Buch φανερώσεις oder Visionen einer römischen Prophetin Philomena heraus. Philosophumena X, 20. Zur Zeit des Papstes Callistus verbreitete der Syrier Alcibiades das sog. Buch Elkesai, das eine Art Nachahmung des Hirten des Hermas ist, und das sich als eine Offenbarung aus dem dritten Jahre Trajans ausgibt (100). Philosophumena, IX, 13.
6) Epiphanius, Haer. 48, 2. In diesem Kapitel (48, 9—13) hat Epiphanius zur Quelle ein römisches Dokument aus der Zeit des Papstes Callistus, das man (Voigt, Rolffs) dem hl. Hippolyt zuschreibt.

dass er seine besonderen Offenbarungen als einen Ersatz des Glaubensgutes aufdrängen wollte, und dass er sie durch verdächtige Ekstasen und Konvulsionen beglaubigen wollte.

Der Autor, den man als Anonymus antimontanista des Eusebius bezeichnet — er schrieb etwa 192—193 — beschreibt die Verzückungen des Montanus in folgender Weise: „Durch die Geister getrieben, wird er plötzlich wie besessen und von falscher Ekstase erfasst, er beginnt in den Verzückungen unartikulierte Töne und fremdartige Worte auszustossen und in einer der Sitte und dem Brauch der Kirche widersprechenden Art zu prophezeien ... Der Teufel erweckte auch zwei Weiber und erfüllte sie mit dem Lügengeist, so dass sie wie der vorhin Erwähnte sinnlose, unpassende und nicht zur Sache gehörige Dinge redeten.“ [1]) Die phrygischen Energumenen waren weniger geeignet, ihre Prophetie zu beglaubigen als vielmehr jede prophetische Gabe durch diese Verzückungen in Misskredit zu bringen, in denen der Prophet das Selbsbewusstsein verlor und redete, als wäre er der Geist selbst [2]). Da erkannte man die Art des Geistes nicht wieder, wie er in der Kirche von Anfang an erblich war.

Der Montanismus war daher von Anfang an dem gesunden Sinn der Mehrheit der Gläubigen zu verdächtig, als dass er eine allgemeine Krisis, mit dem Antagonismus von Prophetie und Hierarchie als Veranlassung, hätte herbeiführen können [3]).

Es lässt sich nicht feststellen, dass Synoden der Bischöfe Asiens zwecks Aussprache über den Montanismus abgehalten worden wären. Wir wissen nur, dass Serapion, der etwa von 190—211 Bischof von Antiochien war, in einem Brief, den

1) Eusebius, KG V, 16, 7–9. Renan, Marc-Aurèle, p. 212: „Es mischte sich ein orgiastisches und korybantisches Element hinein, das dem Lande eigen war, und das mit den geregelten Gewohnheiten der kirchlichen Prophetie, bei der schon eine Tradition sich herausgebildet, im Widerspruch stand.“ Man kann das Lächeln nicht unterdrücken, wenn man einige Seiten vorher (p. 135) liest: „Die Mittelmässigkeit rief die Autorität hervor. Der Katholizismus beginnt .... Das war der erste Sieg des Episkopats, und vielleicht der wichtigste, denn er wird davongetragen über eine schlichte Frömmigkeit.“

2) Vgl. die von Epiphanius 48, 4 angeführten Weissagungen.

3) Eusebius, KG V, 16, 17 zitiert ein Orakel der Maximilla, das vielleicht die spontane Reaktion bezeugt, die ihre Prophezeiung hervorrief: „Ich werde fortgejagt wie ein Wolf von den Schafen, ich bin kein Wolf, ich bin Wort und Geist und Kraft“.

Eusebius in der Hand hatte, „die neue Prophetie als von den Brüdern in der ganzen Welt verworfen“ bezeichnet[1]). Serapion zitiert zur Stütze seiner Behauptung eine Schrift gegen die Montanisten, die von Apollinaris, dem Bischof von Hierapolis in Phrygien, verfasst war, und mehrere Briefe verschiedener Bischöfe, darunter von zweien aus Thrazien.

Die einmütige Stellungnahme der Christenheit gegen den Montanismus erfolgte geräuschlos; die Reaktion erwuchs von selbst, ohne dass die Liebe verletzt wurde. Zeuge dessen ist der Brief der Martyrer von Lyon vom Jahre 177 „an die Brüder, die ihren Glauben teilen, in Asien und in Phrygien“. Es war zur Zeit, sagt Eusebius, als „die Genossen des Montanus, Alcibiades und Theodot zuerst den Glauben an ihre prophetische Begabung verbreiteten . . .[2]) und es gab über sie Meinungsverschiedenheiten . . . und deswegen gaben die Brüder in Gallien hierüber ihr eigenes, besonnenes und durchaus rechtgläubiges Urteil ab“ in Form mehrerer Briefe, die von den im Gefängnis befindlichen Martyrern „an die Brüder in Asien und Phrygien und auch an Eleutherus, den damaligen Bischof der Römer, zur Vermittlung des Friedens in den Gemeinden“ gerichtet wurden[3]).

Wenn Eusebius, der diese Briefe gelesen hat, das Urteil, das sie über den Montanismus fällen, als „besonnen und durchaus rechtgläubig“ bezeichnet, so muss dieses Urteil mit dem in Rom und der ganzen Kirche geltenden zusammenfallen. Die Entscheidung, die zu treffen war, war verwickelt: das Prinzip der übernatürlichen Wirkung des Geistes musste zugleich aufrecht erhalten und umgrenzt werden.

Man wandte sich nach Rom. Hat nicht, wie Harnack bemerkt, Irenäus die Darlegung seiner Anschauungen über die „neue Prophetie“ nach Rom gerichtet? Hat Praxeas sich nicht ebenfalls aus Asien nach Rom gewandt, um gegen sie Unterstützung zu finden?[4]) Man beachte noch, dass es sich nicht um

1) Eusebius KG V, 19, 2: *παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι.*

2) Apollonius, der von Eusebius zitierte antimontanistische Schriftsteller (KG V, 18, 5), erzählt, dass ein montanistischer Martyrer Themison „in Nachahmung des Apostels einen katholischen Brief zu verfassen wagte“, in dem er „den Herrn, die Apostel und die hl. Kirche lästerte“. (*καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν.*)

3) Eusebius, KG V, 3, 4.

4) Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 489. Bonwetsch in dem Artikel „Montanismus“ der Realenzyklopädie von Hauck.

römische Montanisten handelte, sondern dass es sich um die Montanisten Phrygiens und Asiens handelt, die sich um ihre Anerkennung und die ihrer „neuen Prophetie“ bemühen. Das Urteil Roms war also für sie ausschlaggebend, so dass sie für ihre Sache seine „potentior principalitas“ gewinnen wollten.

* * *

Wir werden bei Tertullian sehen, wie Rom sich über die Frage der Prophetie äussert. Wir verlassen die Zeit des Irenäus noch nicht, wenn wir von einer zweiten Tatsache reden, die Licht über seine Lehre von der Kirche verbreitet, von dem Osterfeststreit.

Der Streit zwischen den Gemeinden entstand wegen des Datums, an dem man das Osterfest feiern solle. Die Gemeinden der Provinz Asien, des prokonsularischen Asien, feierten es mit den Juden am 14. Tage des ersten jüdischen Monats, am 14. Nisan, ganz gleich auf welchen Wochentag dieser fiel; in Rom und auch sonst ziemlich allgemein feierte man es am Sonntag nach dem 14. Nisan. Für die Asiaten war das Osterfest der Jahrestag des Todes Christi, für die andern der seiner Auferstehung.

Die Verschiedenheit war also offenkundig, wie man mit Recht gesagt hat, und die Solidarität der Gemeinden war auch in unbedeutenden Dingen zu eng, als dass man sich nicht bemüht hätte, diese Differenz zu beseitigen. Wir haben gesehen, wie der Bischof Polycarp von Smyrna nach Rom kam, um sich mit Papst Anicet zu verständigen, aber ohne dass Anicet den Asiaten nachgab und Polycarp sich dem römischen Gebrauch anschloss. Die Eintracht in wesentlichen Dingen litt aber darunter nicht. Als im Jahre 167 die Osterfrage in Laodicea brennend wurde, man weiss nicht aus welchen Gründen, griffen Apollinaris, Bischof von Hierapolis, und Melito von Sardes ein, um den asiatischen oder quartodezimanischen Gebrauch zu verteidigen; hieraus lässt sich schliessen, dass die Gemeinde von Laodicea aufgefordert worden war, ihn aufzugeben[1]). Ins Jahr 191 fällt das direkte Eingreifen des Papstes Victor in Asien.

1) Laodicea in Phrygien gehört wie Sardes und Hierapolis zur Provinz Asien.

Sei es, dass Victor aus eigenem Antrieb eingriff, oder dass er von einer Gemeinde dazu veranlasst wurde, jedenfalls schrieb er dem Bischof von Ephesus und verlangte von ihm, er solle die Bischöfe Asiens zwecks Entscheidung der Osterfrage versammeln, und sie sollten sich dem allgemeinen Brauch anschliessen. Polycrates antwortete dem Bischof von Rom ablehnend und motivierte seine ablehnende Haltung mit Gründen, in denen man leicht die Gegenbeweise gegenüber dem erkennt, worauf sich der Bischof von Rom berufen haben muss. Ohne Zweifel nahm Rom die apostolische Ueberlieferung, die Apostel Petrus und Paulus, deren Gräber in Rom sind, und Presbyter wie Clemens für sich in Anspruch: darauf antwortet man aus Ephesus[1]): „Wir feiern den Tag der Tradition gemäss ohne Zusatz und ohne Schmälerung. Auch in Asien ruhen grosse Leuchten . . .[2]) Philippus, einer der zwölf Apostel, der in Hierapolis ruht, und zwei seiner Töchter, die als Jungfrauen alt geworden, und seine andere Tochter, die einen Wandel im Heiligen Geiste führte, und die in Ephesus begraben liegt. Dann Johannes, der an des Herrn Brust ruhte und ein Priester wurde, der das *πέταλον* trug[3]) und Zeuge und Lehrer war, auch er ist in Ephesus begraben. Dann Polycarp, der in Smyrna Bischof und Martyrer war, dann Thraseas, Bischof und Martyrer zu Eumenia, der in Smyrna ruht. Was soll ich sagen von dem Bischof und Martyrer Sagaris, der in Laodicea begraben ist, von dem seligen Papirius und dem Eunuchen Meliton, der ganz und gar im Hl. Geiste wandelte[4]), der in Sardes ruht? . . . Alle diese haben Ostern am vierzehnten Tage gefeiert nach dem Evangelium, sie sind in nichts davon abgewichen und der Regel des Glaubens gefolgt[5]).

---

1) Eusebius, KG V, 24, 1—8.

2) Griechisch: *μεγάλα στοιχεῖα*. Wir sind dem Ausdruck schon früher (S. 104) begegnet, der „Grundlagen" bedeutet. Renan übersetzt „bases", besser könnte man es mit „Leuchten" oder „Sterne" wiedergeben.

3) *πέταλον* (Septuaginta) ist das goldene Stirnband des Aaron (Ex. 28, 32; 29, 6; Lev. 8, 9. Rufinus schreibt in seiner Eusebius-Uebersetzung: „. . . . fuit summus sacerdos et pontificale *πέταλον* gessit".

4) Griechisch: *τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*. Man beachte, dass Melito, der kein Martyrer wie Polycarp, Thraseas und Sagaris ist, enthaltsam und geistbegabt ist.

5) Griechisch: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες*.

Und ich, Polycrates, der geringste von euch allen, handle nach der Ueberlieferung meiner Verwandten, von denen einige meine Lehrer sind; denn sieben meiner Verwandten waren Bischöfe, ich bin der achte ...

Ich, meine Brüder[1]), der ich 65 Jahre im Herrn zähle, der ich mit den Brüdern aus der ganzen Welt verkehrt[2]) und die ganze Hl. Schrift durchgelesen, ich werde mich durch keine Drohungen einschüchtern lassen. Denn Männer, die grösser sind als ich, haben gesagt: man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen[3]).

Ich könnte auch auf die mitanwesenden Bischöfe mich berufen, die ich auf euer Verlangen hin zusammenberufen habe. Würde ich ihre Namen nennen, es wäre eine grosse Zahl. Diese aber haben, obwohl sie mich geringen Mann kannten, doch meinem Brief zugestimmt, wohl wissend, dass ich meine weissen Haare nicht vergebens trage, sondern dass ich immer im Herrn Jesus gewandelt bin".

Der Bischof von Ephesus und die Bischöfe von Asien haben sich also in Ephesus der Forderung des Bischofs von Rom gefügt. Nichts lässt aus den Ausdrücken des Bischofs von Ephesus schliessen, dass derartige Versammlungen etwas Gebräuchliches waren, im Gegenteil. Polycrates entschuldigt sich, dass er die Bischöfe Asiens zu seiner geringen Person berufen hat, aber die Kirche von Rom hat diese Berufung verlangt. Wenn die Kirchen Asiens schon lange sich regelmässig zu Synoden versammelt und einen Bund nach Art des *κοινὸν Ἀσίας*[4]) gehabt hätten, würde sich Polycrates nicht so zaghaft ausgedrückt haben. Ferner, wozu braucht man solche Versammlungen? Man bewahrt die Ueberlieferung, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen; man glaubt und lebt im Einklang mit dem Evangelium, ohne Neuerungen eintreten zu lassen, indem man gewissenhaft dem folgt, was die Presbyter,

1) Wir besitzen die Adresse des Briefes nicht. Eusebius sagt nur, dass er an „Victor und die Gemeinde von Rom" gerichtet ist.

2) Griechisch: *συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς*. Vgl. das Epitaph des Abercius und Irenäus: eos qui sunt undique fideles.

3) Act. Ap. 5, 29.

4) Chapot, La province d'Asie p. 529—532 und de Genouilhac, p. 43—46, haben gegen Mommsen gut nachgewiesen, dass es keine wirkliche Analogie zwischen der Gemeinschaft der Kirchen auch nur einer Provinz und den *κοινὰ* oder Liguen der Städte Asiens oder Syriens gibt.

die unmittelbaren Schüler der Apostel, lehrten und taten — also „nach dem Kanon des Glaubens“ —; denn das Christentum ist nicht veränderlich und unbestimmt, es ist eine Richtschnur, und zwar allenthalben dieselbe Richtschnur: Polycrates weiss das sehr wohl; denn er hat mit den Brüdern der ganzen Welt gesprochen; die Christenheit ist über die ganze bewohnte Erde verbreitet.

Polycrates und Irenäus bedienen sich des gleichen Argumentes, und auch Polycarp macht das gleiche vor Papst Anicet geltend. Es ist das Argument der apostolischen Tradition, das den gegenwärtigen Glauben bestätigt. Das Ueble ist es nun, dass im vorliegenden Fall ein Konflikt zwischen zwei Gebräuchen besteht, die beide durch apostolische Tradition bestätigt sind. Wer wird recht behalten?

Man schüchtere auch nicht durch Drohungen ein, sagt der Bischof von Ephesus. Er ist also gemahnt worden, den asiatischen Gebrauch aufzugeben. Und da allem Anschein nach nur Rom allein eingriff, da Ephesus nur Rom allein antwortet und opponiert, so sieht man, welche Autorität Rom in diesem Konflikt hat. Nicht übel hat Renan darüber gesagt: „La papauté était née et bien née.“

Als Papst Victor sich an alle Kirchen wandte, hatte Rom da diesen Schritt unternommen, ehe es in Ephesus eingriff oder auf die Antwort aus Ephesus hin? Aus der Erzählung des Eusebius lässt sich das nicht klar erkennen. In dem „Dossier“ fand Eusebius Briefe, in denen die Bischöfe, nachdem sie sich in Synoden vereint, dem Kirchenglauben Ausdruck gaben, indem sie Ostern auf den Sonntag legten[1]). Wenn die Synode der Bischöfe Asiens zu Ephesus auf Verlangen des Papstes Victor abgehalten wurde, kann man annehmen, dass die andern Synoden auf dieselbe Veranlassung hin zusammen-

1) Im Synodalschreiben der Bischöfe von Palästina sagen diese, dass sie schreiben, um nicht für den Irrtum derer, die irren, verantwortlich zu sein. Und sie versichern, dass der Osterbrauch, den sie beobachten, eine Ueberlieferung ist, die von der Nachfolge der Apostel ihnen zukommt (*ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων παράδοσις*). Zugleich bitten sie die Adressaten, eine Abschrift ihres Briefes allen Kirchen mitzuteilen: *τῆς ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι.* Man erinnere sich an des Irenäus Wort: „necesse est omnem convenire ecclesiam“. Rom erscheint hier als anerkannter Mittelpunkt für die Beziehungen der Kirchen untereinander. Und es sind die Bischöfe Palästinas, die das bezeugen.

traten, zumal wenn sie mit der Antwort in Zusammenhang stehen, auf grund deren der Bischof von Ephesus sich weigert, sich dem Osterbrauch anzuschliessen. Bei dieser Sachlage gibt Rom allen Bischöfen der Christenheit einen Befehl, und man fügt sich diesem allenthalben.

Eusebius führt an das Synodalschreiben der Bischöfe der Provinz Pontus (um Amastris); ferner das der Kirchen von Osroene (um Edessa); das der Kirchen Galliens (um Lyon); das des Bischofs von Korinth, das der Synode von Palästina (Jerusalem, Cäsarea, Tyrus). Eusebius spricht weder von Antiochien noch von Alexandrien. Das Synodalschreiben von Palästina erwähnt, dass die Bischöfe von Palästina Ostern am Sonntag wie Alexandrien feiern, von dort wird ihnen brieflich alle Jahre das Datum mitgeteilt[1]). Noch nie hat sich der Zusammenhang so vollständig gezeigt. Der Katholizismus ist vorhanden, er ist vollständig vorhanden.

Gestützt auf dieses Zusammenhalten und die anerkannte Beglaubigung des Sonntagsbrauches hielt Papst Victor es für notwendig, kühner vorzugehen, um der Uneinheitlichkeit ein Ende zu machen, indem er die asiatischen Kirchen aus dem Verband der Kirche ausschloss[2]). Ohne Zweifel hatte er dem Bischof von Ephesus diese Massregel angedroht: nun geht er, angesichts dessen Widerstandes, von der Drohung zur Ausführung über. Victor schreibt an alle Kirchen, dass er die dortigen Brüder ohne Ausnahme für ausgeschlossen aus der kirchlichen Gemeinschaft erkläre[3]).

---

1) Eusebius, KG V, 25.

2) Eusebius, KG V, 24, 9: *Βίκτωρ . . . στηλιτεύει γὲ διὰ γραμμάτων, ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς.* Das Verbum *στηλιτεύειν*, auf eine Stele schreiben, bedeutet die öffentliche Proskription.

3) Harnack, Dogmengeschichte I[4], 489[3], bemerkt, es handle sich um die Gemeinschaft der katholischen Kirche, nicht bloss um die der römischen Kirche. Und man würde in der Tat die Vorstellungen des Irenäus und der andern grossen Bischöfe nicht verstehen, wenn es sich nur um einen Bruch zwischen Rom und dem christlichen Asien handelte. Papst Victor handelt 190 geradeso wie einige 60 Jahre später Papst Stephan. Eusebius (V, 24, 9) drückt sich so aus: Victor bemüht sich, die Kirchen Asiens von der kirchlichen Gemeinschaft (*τῆς κοινῆς ἑνώσεως*) auszuschliessen, und durch Briefe erklärt er sie für ausgeschlossen (*ἀκοινωνήτους*). Er bemüht sich (*πειρᾶται*), d. h. er verlangt, dass alle Kirchen sich der von ihm ausgesprochenen Exkommunikation anschliessen.

Diese Massnahme gefiel nicht allen Bischöfen, wie Eusebius berichtet; daraus kann man wahrscheinlich schliessen, dass man sich darein fand, sie zu billigen. Einige aber erhoben gegen die Strenge des Bischofs von Rom Einspruch und mahnten ihn zu Gesinnungen des Friedens, der Einigkeit und der Liebe; es wurde in Schreiben scharf Einspruch erhoben, Eusebius hat solche selbst gelesen. Wir werden noch im dritten Jahrhundert solche Vorstellungen in der Christenheit gebräuchlich finden. Irenäus schrieb an Victor einen Brief, von dem Eusebius uns ein berühmt gewordenes Fragment erhalten hat; in diesem hält der Bischof von Lyon dem Bischof von Rom vor, dass der Brauch, Ostern am Sonntag zu feiern, nicht zu den Artikeln gehöre, derentwegen man jemanden ausstossen dürfe, und dass die römischen Presbyter vor Victor es auch so aufgefasst haben, indem sie meinten, „dass die, welche es so hielten, als auch diejenigen, welche es nicht so hielten, im Einklang mit der ganzen Kirche wären[1])". In demselben Sinn schrieb Irenäus an sehr viele andere Bischöfe und gab entschieden der allgemeinen Stimmung Ausdruck. Rom hatte im Grund Vorteil davon und bestand nicht weiter auf der Anerkennung.

Aber wie sehr ist es doch beachtenswert, dass der Bischof von Rom um 190 in einem entschiedenen Edikt die Exkommunikation der Kirchen der Provinz Asien ausspricht, von apostolischen und ehrwürdigen Kirchen also, deren Wortführer der Bischof von Ephesus ist! Der Bischof von Rom verurteilt ihre Osterpraxis als einen Brauch, der dem Kanon des apostolischen Glaubens zuwider ist, und schliesst sie nicht etwa aus der römischen, nein, aus der katholischen Gemeinschaft aus. Der Bischof von Rom hat also das Bewusstsein, dass ein solcher Urteilsspruch von seiner Seite Gesetzeskraft hat.

1) Eusebius KG V, 24, 18: *πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἐχόντων καὶ τῶν τηρούντων καὶ τῶν μὴ τηρούντων.* Auch hier spricht Irenäus nicht das Wort „katholisch" aus. — Dagegen erscheint es mit gewissem Nachdruck im Kanon Muratori, der ein römisches Dokument aus der Zeit zwischen 190 und 200 ist. „Una per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur . . ." Die Pastoralbriefe „in honorem ecclesiae catholicae in ordinationem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt". Der von den Marcioniten verfasste apokryphe Paulusbrief „in catholicam ecclesiam recipi non potest". Der Judas- und die beiden ersten Johannesbriefe „in catholica habentur". Zahn, Grundriss, S. 75—79.

Irenäus protestiert gegen die Exkommunikation der Asiaten durch Victor, aber er denkt nicht daran, dem Victor die Macht zu bestreiten, eine solche Exkommunikation auszusprechen. „Wie sollen wir uns denn ausdrücken, wenn man es uns verbieten will, den Hüter einer solchen Autorität als Haupt der Kirche zu bezeichnen?“ [1])

* * *

Mit dieser Darlegung sind wir über die Zeit des Irenäus nicht hinausgegangen: es ist auch nicht nötig, dies zu tun und die Entwicklung des Christentums bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts zu verfolgen, um festzustellen, dass in den Grenzen des römischen Reiches — von den judenchristlichen Bezirken abgesehen — die Christenheit „eine noch ungeteilte Geschichte gehabt hat[2])“. Man erkennt es an, dass die Entwicklung der Gemeinden überall bei demselben Endpunkt angelangt war, der, wie man zugibt, der Katholizismus ist, „wesentlich in dem Sinn des Wortes, den wir heute noch mit ihm verbinden“.

Und man triumphiert über uns, die Katholiken von heute, indem man uns sagt: Was ihr für eine providentielle Entwicklung von innern Prinzipien des Christentums haltet, ist nur eine Säkularisation des Christentums, seine Anpassung an das Leben des Reiches, ein christlicher Imperialismus: „römisch“ im politischen Sinn des Wortes ist sehr wohl ein Synonym von „katholisch“, und der beste Beweis, den man dafür anführen kann, ist der, dass alle Elemente, welche den Katholizismus begründen, um 190 in der römischen Gemeinde ihre feste Ausprägung erhalten haben. Hat sie nicht ihr Glaubenssymbol, das apostolische Symbol? Hat sie nicht einen fest umgrenzten Kanon des Neuen Testamentes? Hat sie nicht als erste von allen Kirchen die Liste ihrer Bischöfe bis hinauf zu den Aposteln aufgestellt? Stehen nicht die zerstreuten Gemeinden durch Vermittlung Roms insgesamt miteinander in Verbindung. Und ist nicht die Kirche von Rom, weil sie in Rom ist, die Richtschnur für alle Kirchen geworden?

---

1) Duchesne, Eglises séparées, p. 144.
2) Harnack, Dogmengeschichte I[4], 480 f.

Diese imperialistische Auffassung des Katholizismus hätte viel für sich, wenn man nicht gegen sie den Einwand erheben könnte, dessen Schwere Harnack sich nicht verhehlt hat, dass nämlich die in der römischen Kirche erfolgte Entwicklung sich gleichzeitig in den Kirchen aller Provinzen vollzogen hat; in einigen Provinzen ist sie eher ans Ziel gekommen als in Rom, in andern später.

Noch mehr: seit der Zeit des Osterfeststreites gibt es Kirchen ausserhalb der Reichsgrenzen, im Königreich Edessa; und da der König von Edessa Christ war, ist das Christentum zum erstenmal in der Geschichte Staatsreligion. Doch von den Kirchen in Osroëne wird in gleicher Weise gesprochen wie von denen in Gallien. Wenn auch ihre Sprache syrisch ist, so stehen sie doch im Briefwechsel mit dem Bischof von Rom; ihm gegenüber legen sie Zeugnis ab von ihrer Osterpraxis, die sich mit der in Palästina, Syrien und Rom deckt. Der syrische Katholizismus des Königreichs von Edessa ist ein Beweis, dass der Katholizismus nicht Romanismus ist[1]).

---

1) Eusebius, KG V, 23, 3. C. Burkitt, Early christianity outside the roman empire (Cambridge 1899), S. 11. Das Königreich Edessa wurde erst 216 der römischen Provinz Edessa inkorporiert. Harnack, Mission und Ausbreitung II, 119 meint, dass die Anfänge des Christentums in Edessa für uns an zwei Personen angeknüpft sind, den Assyrier Tatian und an Bardesanes, die beide nicht katholische Christen waren, sondern „gemessen an der Lehre der katholischen Konföderation milde Häretiker". Erst seit dem dritten Jahrhundert habe sich die edessenische Kirche mit der allgemeinen konformiert, indem sie von dem Bischof Serapion von Antiochien (190—211) einen Bischof, Palut, erhielt, welcher der erste katholische, aber nicht der erste Bischof von Edessa war. Darauf kann man erwidern, dass Tatian viel eher Grieche ist, und dass der Schauplatz seiner literarischen Tätigkeit Rom und dann Antiochien ist (Bardenhewer I, 245). Edessa und die syrische Christenheit verdanken ihm das Diatessaron, welches die Katholiken anstandslos annehmen (Harnack a. a. O.) Was Bardesanes betrifft, so kann man nicht das Zeugnis des Eusebius (KG IV, 30) ablehnen, der ihn als Valentinianer hinstellt, der von seinem Irrtum abliess, als Kontroversisten, der gegen Marcionitismus und andere Häresien kämpft. Eusebius bezeugt auch, dass die Schriften des Bardesanes ins Griechische übersetzt worden sind. In den Augen des Eusebius scheint Bardesanes nicht mehr Häretiker gewesen zu sein als Origenes, und das ist ohne Zweifel der Eindruck von der Zeit des hl. Ephrem und Epiphanias. Obendrein war weder Bardesanes noch Tatian Bischof von Osroene. Vgl. Tixeront, Les origines de l'église d'Edesse (Paris 1888), p. 9—19.

Der Hypothese, dass der Katholizismus sich im Zentrum des Reiches gebildet und durch Eroberung sich im ganzen Reich ausgebreitet habe, stellen wir also die Tatsache gegenüber, dass die konstitutiven Elemente des Katholizismus sich überall in der Christenheit finden, und dass, soweit sich das geschichtlich feststellen lässt, überall die Entwicklung spontan und ohne äussere Beeinflussung erfolgt. Der einzige Zwang, von dem wir eine Spur besitzen, ist der, den Papst Victor den Kirchen Asiens gegenüber in der Osterfestfrage ausüben wollte, und diesen Zwang hat man sich nicht gefallen lassen, obwohl tatsächlich die Kirchen Asiens allmählich und geräuschlos zur katholischen Osterpraxis übergegangen sind.

Und nun wird alles klar: das Glaubenssymbol, des Episkopat, der Kanon des Neuen Testaments, der römische Primat, all diese Einrichtungen, aus denen man von der römischen Kirche heimtückisch durchgeführte Staatsstreiche machen möchte, erscheinen dem Historiker als Grundlagen, die von Anfang an vorhanden waren, und deren harmonische Entwicklung die Beständigkeit aufweist, wie sie der Entwicklung eines Organismus eigen ist, der, einmal geschaffen, nach seinen eigenen Gesetzen wächst.

Dritter Exkurs.

Marcionitismus und Katholizismus.

„Während Marktschreier in Syrien die orientalische Gnosis verbreiteten, mit ihrer Magie, ihren Aeonen mit fremdartigen Namen und semitischem Flitter, während geriebene Lehrer diese Albernheiten in philosophischen Stil kleideten und dem alexandrinischen Geschmack anpassten, während die einen wie die andern schliesslich damit endeten, Zirkel von Eingeweihten niederen und höheren Grades zu bilden, fand sich ein Mann, der es unternahm, einige einfache den Neigungen der Menge entsprechende Ideen aus allem störenden Beiwerk zu lösen, darauf eine Religion zu gründen, eine christliche Religion, aber eine neue, antijüdische und dualistische, und dieser die Form nicht einer geheimen Brüderschaft, sondern einer Kirche zu geben. Dieser Mann war Marcion.“ [1])

Marcion war zu Sinope, einer Hafenstadt am Schwarzen Meer, geboren. Er war der Sohn eines Bischofs. Er hatte ein eigenartiges Geschick. Eine Nachricht, die wahrscheinlich auf den hl. Hippolyt zurückgeht, berichtet, er sei in Sinope exkommuniziert worden, weil er eine Jungfrau verführt habe: „Marcion, ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cuiusdam virginis ab ecclesiae communicatione abiectus.“ [2]) Duchesne bemerkt dazu, dass weder Irenäus noch Tertullian, die doch wenig Sympathie für Marcion haben, diesen Vorwurf erheben, dass daher die Sache wenig sicher sei. Ginge es nicht an, so möchte ich vermuten, darin die Vorwegnahme der Häresie des Marcion zu sehen? Die Jungfrau, der Marcion Gewalt angetan, wäre die Ecclesia virgo.

Marcion verliess Sinope und ging nach Rom: er ist einer von den vielen Christen, auf die Rom seine Anziehungskraft ausübt, weil es für überlieferungstreue Christen sowohl wie für Agitatoren ein einzigartiger Mittelpunkt ist. Es ist nicht wahr-

1) Duchesne, Histoire ancienne de l'église I, 182.
2) Pseudo-Tertullian, Praescr. 51. Epiphanius Haer. 42, 1.

scheinlich, dass Marcion auf der Hinreise nach Rom über Smyrna reiste, wo Polycarp ihn traf und auf die Frage des Marcion, ob er ihn kenne, geantwortet habe: „Ich erkenne den Erstgeborenen des Satan.“[1]) Wäre Marcion schon damals ein ausgesprochener Häretiker gewesen, so würde man nicht begreifen, dass er bald darauf in Rom mit solchem Wohlwollen aufgenommen wurde, wenn man nicht annehmen will, dass Rom von der Anschauung der Kirche von Smyrna schlecht unterrichtet war, oder dass es — was noch unwahrscheinlicher ist — wenig wachsam gegen die Irrtümer war, die den Unwillen des Polycarp hervorriefen. Man vermutet, dass das Zusammentreffen des Marcion mit Polycarp in Rom, etwa 154 oder 155 stattfand, als Polycarp Anicet besuchen kam.

Marcion kam nach Rom, als sich Valentin auch dort aufhielt: beide, so berichtet Tertullian, waren damals noch katholisch: „Constat illos ... in Catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam romanensem, sub episcopatu Eleutherii benedicti, donec ob inquietam semper (eorum) curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti.“[2]) Marcion bekennt also die Lehre der Catholica und gehört zur Catholica in den Reihen der römischen Kirche. Er schenkte sogar der römischen Kirche eine Summe von 200 000 Sesterzien, die ihm die römische Kirche am Tage seiner Exkommunikation zurückgab[3]). Tertullian betont ausdrücklich, dass Marcion zuerst katholisch war, und kann es so besser hervorheben, dass er einen Wechsel vornahm, als er Häretiker wurde: „Marcion Deum quem invenerat extincto lumine fidei suae amisit: non negabunt discipuli eius primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus.“[4]) Das ist eine Anspielung

1) Iren. Haer. III, 3.

2) Tertullian Praescr. 30. Neben dem oben erwähnten Muratorianum ist diese Stelle bei Tertullian das älteste Zeugnis für den Gebrauch des blossen Wortes Catholica als Synonym für Ecclesia catholica. Ein ähnlicher Brauch fand bei den Griechen nicht statt. Er verschwindet bei den Lateinern seit dem 7. Jahrhundert. Man hat ihn 240 mal bei Augustinus festgestellt, wo er den Gegensatz bildet zur pars Donati, dem dualistischen Schisma. Vgl. Rottmanner, „Catholica“ in der Revue Bénédictine 1900, 1—9, wieder abgedruckt in den „Geistesfrüchten aus der Klosterzelle“ (München 1908), S. 74—84.

3) Tertullian, Praescr. 30. 200 000 Sesterzien sind etwa 35—40 000 Mk.

4) Adv. Marcion. I, 1.

auf ein schriftliches Glaubensbekenntnis, das Marcion in Form eines Briefes an die Vorsteher der römischen Kirche ablegte, weil diese offenbar schon damals an der Reinheit seines Glaubens zweifelten.

Der Bruch Marcions mit der römischen Kirche fand 144 statt. Er erfolgte dadurch, dass die römische Kirche die Exkommunikation gegen ihn aussprach, und zwar in doppelter Form, einmal indem man ihn aufforderte, seine Irrtümer zu widerrufen, dann indem er „in perpetuum discidium" verworfen wurde: die gleichen Schritte tat man zur selben Zeit in Rom gegen Valentin[1]). Daraus kann man schliessen, dass der Vorstand der römischen Kirche im Jahre 144 nicht unvorbereitet Lehrirrtümern wie denen von Valentin und Marcion gegenüberstand, und dass es nicht nötig war zur Ausrottung dieser Irrtümer bisher noch ungebräuchliche Wege einzuschlagen.

Das Neue am Marcionitismus bestand darin, dass er nach seiner Verwerfung durch die katholische Kirche sich als Kirche organisierte: die Novatianer im 3. und die Donatisten im 4. Jahrhundert machten es ebenso; aber die Marcioniten waren die ersten in dieser Hinsicht. Die gnostischen Schulen haben nichts Aehnliches hervorgebracht[2]): Die Valentinianer z. B. werden von Tertullian als „frequentissimum plane collegium" charakterisiert. Tertullian sagt „collegium"[3]). An anderer Stelle schreibt Tertullian von den Häretikern (man achte wohl auf diese Ausdrücke, deren Antithese ebenso viele Prädikate der Kirche sind): „Plerique nec ecclesias habent, sine matre, sine sede, orbi fide, extorres, sine lare vagantur."[4])

1) Praescr. 30. Ueber die Zeit vgl. Adv. Marcion I, 19 und Krüger, Artikel „Marcion" in der prot. Realenzyklopädie X, 268.

2) Clemens von Alexandrien zitiert eine „Homilie" des Valentin Stromata IV, 13, (P. G. VIII, 1296) und VI, 6 (IX, 276). An der zweiten Stelle spricht Valentin von der „Kirche Gottes" die er das Volk des Gottgeliebten, das „Volk, das (von Christus) geliebt wird und ihn wieder liebt", nennt. Die Homilie war betitelt *περὶ φίλων*, „über die Freunde". Das Wort *φίλοι* wird häufig angewendet, um die Mitglieder derselben Philosophenschule zu bezeichnen: Valentin nimmt es ohne Zweifel in diesem Sinn. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 354.

3) Adversus Valentin. 1: Vgl. Brief 40, 16 des hl. Ambrosius über den Vorfall zu Callinicum (in Osroene), wo Mönche im Jahre 388, durch die ortsansässigen Valentinianer belästigt, das Heiligtum dieser Sekte in Brand stecken.

4) Praescr. 42.

Aber auf die Marcioniten trifft das nicht zu: „Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae“ sagt Tertullian[1]).

Es ist sehr interessant zu beobachten, dass der Marcionitismus sich von Rom aus ausbreitet, und dass er ein halbes Jahrhundert später über das ganze Reich ausgebreitet ist: so günstig lagen damals offenbar die Verhältnisse für die Verbreitung von Ideen und Sekten; da musste auch die „Grosskirche“ einen festen Zusammenhang und ein sicheres Fundament haben, wenn sie in diesem Schiebsand sich behaupten wollte. Noch nicht zehn Jahre nach dem Bruch des Marcion mit der römischen Kirche schreibt Justinus (im Jahre 150 oder wenig später) in seiner ersten Apologie: „Ein gewisser Marcion aus Pontus, der jetzt noch einen grösseren Gott als den Schöpfer lehrt, hat mit Hilfe der Dämonen viele Leute aus allen Ländern dazu verführt, Gott, den Urheber des Weltalls, zu lästern und zu leugnen. Viele Leute hören auf ihn, als ob er allein die Wahrheit besässe und machen sich über uns lustig.“[2]) Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ist man fast in allen Provinzen damit beschäftigt, den Marcionitismus zu bekämpfen; es sei hingewiesen auf Irenäus in Lyon, Tertullian in Carthago, auf das Muratorianum, auf Hippolyt und Rhodon in Rom, auf Clemens von Alexandrien, Theophil von Antiochien, Bardesanes von Edessa, Dionysius von Korinth, Philipp von Gortyna auf Kreta. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts berichtet dann Epiphanius, der Marcionitismus bestehe in Rom und Italien, in Aegypten und Palästina, in Arabien und Syrien, auf Cypern, in der Thebais, in Persien und anderwärts, und im fünften Jahrhundert spricht Theodoret von ganzen Ortschaften der Marcioniten in seiner Diözese Cyrus[3]).

Der Marcionitismus hat dieses mit dem Montanismus gemein, dass er behauptet, eine Kirche zu sein, die mehr verlangt als die „Grosskirche“. Seit dem Ende des zweiten

1) Adv. Marcion. IV, 5: „Habet plane et illud (Evangelium) ecclesias, sed suas, tam posteras quam adulteras, . . . Marcione scilicet conditore vel aliquo de Marcionis examine. Faciunt favos etc.“ — Clemens spielt vielleicht auf die Marcioniten an, da wo er die Häretiker kritisiert, welche die Prophetien des Alten Testamentes „ihrer Kirche“ verwerfen, wie unartige Kinder ihren Lehrer fortjagen. Stromata VII, 16 (P. G. IX, 537 A).

2) Apol. I, 26.

3) Harnack, Mission und Ausbreitung II, 265.

Jahrhunderts behauptet er, mehr Martyrer zu haben als die Grosskirche[1]). Die Enthaltsamkeit ist in den Augen des Marcion eine gebieterische Forderung des christlichen Lebens und des Heiles; die Taufe ist nur für den, der auf die Ehe verzichtet[2]). Die Taufe verpflichtet also jeden, der sie empfängt, zur Enthaltsamkeit, es sei denn, er verschiebe sie bis zur Todesstunde. Der Marcionit enthält sich des Fleisches; Fisch und Gemüse sind seine Nahrung, „sanctior cibus“[3]). Das Wort sanctitas bezeichnet den pflichtmässigen Zustand des Christen im Christentum des Marcion, des „sanctissimus magister“, wie ihn Tertullian ironisch nennt[4]). Ist nicht jeder Puritanismus eine Reaktion gegen die Nachsicht der Kirche, von der er sich trennt, und der Anspruch, besser zu sein als sie?

Marcion ist kein Enthusiast, kein „Pneumatiker“, auch kein Gnostiker im eigentlichen Sinn, er ist ein Reformator, der es unternimmt, kaltblütig die bestehende Kirche in ihren Sitten und in ihrem Glauben zu reformieren. Von ersterem haben wir schon gesprochen, das letztere soll uns nun beschäftigen.

Die Methode, die er verfolgt, besteht darin, sich an die Lehre des hl. Paulus zu halten, der er die Lehre der übrigen Apostel gegenüberstellt. Er unternimmt eine Kritik der Autorität der zwölf Apostel, die er für pflichtvergessene, von Paulus selbst verurteilte Heuchler hält[5]). Wenn er nun die Autorität der Apostel, von Paulus abgesehen, verwirft, so untergräbt er das historische und dogmatische Fundament der Grosskirche, und das ist wohl auch die Absicht Marcions. Nach seiner Ansicht sind die Apostel Judaisten, von denen er nichts wissen will. Tertullian hält dem Marcion den Glauben und

1) Eusebius KG V, 16, 21. Die Belegstelle ist dem antimontanistischen Anonymus entnommen, der etwa 192—193 schrieb. Die Montanisten behaupteten ihrerseits auch mehr Martyrer zu haben als sonst jemand, und sie sahen darin einen „offenkundigen Beweis für die Macht des prophetischen Geistes“, den sie für ihre Sekte in Anspruch nahmen. Wir haben hier eine alte Form der Beweisführung auf Grund der Standhaftigkeit der Martyrer.

2) Tertullian, Adv. Marcion I, 29 und IV, 11. Ueber die Eucharistie der Marcioniten, ebenda IV, 34.

3) Adv. Marcion. I, 14.

4) Ebenda I, 28 und 29 et passim.

5) Adv. Marcion. IV, 3. Vgl. Praescr. 22 und 32.

die Einrichtungen entgegen, wie sie in den von Paulus selbst gegründeten Gemeinden, in der von Petrus und Paulus gemeinsam gegründeten römischen Kirche und in den auf Johannes zurückgehenden Gemeinden bestehen, denen Marcion mancherlei entlehnt habe, da ja der ordo episcoporum von Paulus eingeführt sei: nun, alle diese Kirchen sind einmütig gegen Marcion, wie Tertullian versichert: „Dico apud illas nec solas iam apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur . . . .“[1]) Der Gedanke, Paulus von Petrus und den andern Aposteln zu trennen, ist eine dem Marcion eigene paradoxe Idee, und die Neuerung kommt hier in Schwierigkeit.

Dieser ausschliessliche auf die Spitze getriebene Paulinismus führt Marcion zu einem Christentum, dessen Fundament die Verwerfung des Alten Testamentes ist. Aber man kann von einem Alten Testament nur reden, wenn man ein Neues hat. Marcion setzt das seinige zusammen aus dem verstümmelten und überarbeiteten Lukasevangelium, den paulinischen Briefen — die Pastoralbriefe ausgenommen —, und seinem eigenen Werk über die Widersprüche zwischen dem Alten und Neuen Testament, den Antitheses. Dieses Buch „proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli eius, quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim[2])“. Die Marcioniten haben nur ein Testament (instrumentum). Die Antithesen des Marcion dienen ihnen zur Einführung. Auch sie enthalten mancherlei Neuerungen: zunächst wird die bis dahin stets von der Kirche rezipierte jüdische Bibel verworfen, dann werden die paulinischen Briefe und eines der Evangelien auf die gleiche Stufe mit den Antithesen gestellt. Man meint, dass das Beginnen, einen Kanon wie den des Neuen Testamentes aufzustellen, auch eine Neuerung war, und dass vor Marcion die Grosskirche noch keinen solchen Kanon besass: an anderer Stelle habe ich zu zeigen versucht, dass diese Annahme nicht wahrscheinlich ist[3]). Schon Tertullian hatte das ausgesprochen, als er behauptete, der von Marcion aufgestellte Kanon wäre

1) Adv. Marcion. IV, 5.
2) Ebenda I, 19.
3) Revue biblique XII (1903), p. 25—26 nach Zahn, Grundriss, S. 27—29.

eine Kritik und Reform des kirchlicherseits schon angenommenen Kanons: „Utique non potuisset (Marcion) arguere, nisi quod invenerat.“ [1])

Wie ein instrumentum, d. h. eine kanonische Schrift, haben die Marcioniten auch eine Glaubensregel. Wir haben schon bemerkt, dass sie die Taufe und Eucharistie und den Episkopat haben [2]), und darauf hingewiesen, dass das Werk des Marcion das Buch ist, „quo initiantur“. Die Theodizee des Marcion besteht darin, den Gott des Alten Testamentes dem Gott des Neuen Testamentes, den Schöpfer dem Vater gegenüberzustellen und einzuführen, was Tertullian folgendermassen bezeichnet: „ex diversitate sententiarum utriusque testamenti diversitatem deorum“. Die Christologie des Marcion fasst Christus als Offenbarung des guten Gottes auf: „Immo, inquiunt Marcionitae, Deus noster . . . per semetipsum revelatus est in Christo Jesu . . . Anno XV Tiberii, Christus Jesus de caelo manare dignatus est, Spiritus salutaris.“ Von Empfängnis, Geburt und Kindheit ist keine Rede: Christus steigt unversehens vom Himmel herunter, wie er wieder hinaufsteigen wird. Der Doketismus ist die Wahrheit. Die Erlösung durch das Kreuz ist nicht minder Wirklichkeit. Alles das ist offenkundig eine Aenderung der kirchlichen Glaubensregel. „Ajunt enim (Marcionitae) Marcionem, non tam innovasse regulam . . ., quam retro adulteratam, recurasse.“ [3]) Tertullian macht sich keine Bedenken daraus, den Marcion daran zu erinnern, dass er damit begann, sich von der katholischen Wahrheit, die er bis dahin bekennt, zu trennen, wie der Brief bezeugt, den er nach Rom schrieb: „Quid nunc si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem eius, adversus epistulam quoque ipsius?“ [4])

---

1) Adv. Marcion. IV, 4: „. . . Itaque dum emendat, utrumque confirmat; et nostrum anterius, id emendans quod invenit; et id posterius, quod de nostri emendatione constituens suum et novum fecit.“ Vgl. Praescr. 30: „Si Marcion Novum Testamentum a Vetere separavit, posterior est eo quod separavit, quia separare non posset nisi quod unitum fuit. Unitum ergo antequam separaretur, postea separatum, posteriorem ostendit separatorem.“

2) Vielleicht darf man auf die Marcioniten beziehen, was Tertullian in „De praescriptione“ über die Unordnung in häretischen Kirchen sagt. Ueber den Episcopat der Valentinianer vgl. Philosophumena VI, 41.

3) Adv. Marcion. I, 19—20.

4) Ebenda IV, 4.

Nun rufe man sich in Erinnerung, aus welchen zusammenlaufenden Entwicklungsreihen die Ritschlsche Kritik die Entstehung des katholischen Christentums erklärt: es sei eine für apostolisch ausgegebene Auffassung des Christentums; das Taufbekenntnis sei zur Glaubensregel umgebildet worden, die zugleich apostolische Regel sei; eine Sammlung von apostolischen Schriften sei auf dieselbe Stufe wie das Alte Testament gestellt worden, ein monarchischer Episkopat sei überall eingesetzt und für apostolisch erklärt worden, und die Bischöfe galten als Nachfolger der Apostel; — all diese Angaben finden wir im Marcionitismus wieder.

Aus dieser Festellung ist der Schluss zu ziehen, dass der Marcionitismus eine Nachahmung des Katholizismus ist[1]).

Der Katholizismus hat sich nicht gebildet, um sich dem Marcionitismus entgegenzustellen; er war schon vor letzterem vorhanden mit seinen eben aufgezählten charakteristischen Merkmalen. Als sich der Marcionitismus von ihm loslöste, musste er, um Fuss zu fassen und Aussicht auf Bestand zu haben, sich eine regula fidei, einen Kanon, einen monarchischen Episkopat geben und alles dies gegründet auf die Autorität eines Apostels, des Paulus. Und da man gegen den Marcionitismus den vernichtenden Einwurf machen konnte, dass die Grosskirche seit undenklichen Zeiten einen von ihm verschiedenen Glauben besass, musste der Marcionitismus die Person des Marcion erheben und ihn schliesslich dem hl. Paulus gleichstellen, dem durch ihn reformierten Christentum seinen Namen geben und ihn in den Himmel zur Linken Gottes setzen[2]).

---

1) Harnack würde sagen eine „Reformation" des Katholizismus, aber er hat doch eine klare Anschauung vom Charakter des Marcionitismus, der, wenn man ihn einmal zugibt, der Theorie von Ritschl unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet. Dogmengeschichte I⁴, 305²: „Das Selbstbewusstsein Marcions als Reformator und die Anerkennung desselben in seiner Kirche wird noch immer verkannt, obgleich das Unternehmen Marcions selbst und die Tatsachen laut genug reden." Und an einer andern Stelle (S. 340¹): „In der marcionitischen Kirchenbildung liegt der Versuch vor, eine festgeschlossene, lediglich durch die Religion zusammengehaltene, ökumenische Gemeinschaft zu schaffen. Die marcionitische Kirche hat darum auch einen Stifter gehabt: die katholische besitzt einen solchen nicht."

2) Das geschah wirklich: „Alii enim aiunt, hoc quod scriptum est, sedere a dextris salvatoris et sinistris, de Paulo et de Marcione dici, quod

Wir haben tatsächlich im Marcionitismus den Versuch vor uns, „eine festgeschlossene ökumenische Gemeinschaft“ zu bilden. Aber warum wird dieser Versuch datiert und warum trägt er den Namen Marcions, während der Katholizismus nicht datierbar sein und niemandes Namen tragen soll?

Paulus sedet a dextris, Marcion sedet a sinistris.“ Origen. In Luk. homil. XXV. In der Praefatio arab. ad conc. Nic. heisst es, dass die Marcioniten den Marcion „principem apostolorum“ nennen. Krüger, a. a. O. S. 273.

Vierter Exkurs.

Das Ende des Judenchristentums.

Jeder Versuch, die historische Entwicklung der „Grosskirche" aufzuzeigen, wäre unvollständig, wenn er es unterliesse, über das Schicksal des jüdischen Christentums, des Judenchristentums, wie man es nennt, Aufschluss zu geben.

Man hat mit Recht bemerkt, dass der Ausdruck Judenchristentum missverständlich ist, wenn man damit sagen will, dass das Heidenchristentum nichts mit dem Judentum gemein habe; denn auch dieses hat das Alte Testament beibehalten, und wenn es sich durch das Evangelium vom Gesetze befreit erachtete, so glaubte es doch nicht weniger fest, dass es das wahre Israel sei, der Erbe aller Verheissungen, ein wahres Israel, von dem auch die Juden nicht ausgeschlossen waren, wofern sie nur an Jesus Christus glaubten. Wenn man in diesem Sinn das Judenchristentum dem Katholizismus gegenüberstellt, so ist dies ein historischer Unsinn; keine Entdeckung hat diese Tatsache besser beleuchtet als die Auffindung der Didache. Der Ausdruck Judenchristentum passt streng genommen nur auf Christen, die als geborene Juden das Gesetz nicht für aufgehoben hielten und sich deshalb in einem unlösbaren Konflikt befanden, nicht etwa bloss mit Paulus, sondern mit dem ganzen Christentum [1]).

Es will nicht viel besagen, dass diese Judenchristen sich der urchristlichen Gemeinde, der Mutterkirche, anschlossen; sie bilden nichts weniger als die erste Irrlehre, keineswegs aber die ursprüngliche Orthodoxie. Und weit entfernt, dass sie, wie Baur meint, einen entscheidenden Einfluss auf die Bildung des Katholizismus ausübten, wurden sie allmählich immer mehr vom Katholizismus isoliert und zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt.

---

1) Harnack, Dogmengeschichte I, 310. — Vgl. Hoennicke, Das Judenchristentum, S. 367—377.

Der hl. Paulus spricht von den „Kirchen in Judäa", indem er von ihnen den Thessalonichern gegenüber bezeugt, dass sie von seiten der Juden vieles erduldet haben, von den Juden, die den Herrn Jesus getötet haben und „uns wehren, den Heiden zu predigen, damit sie gerettet werden" (I. Thess. II, 14–16). Die Apostelgeschichte spricht von Christengemeinden in Galiläa, Samaria und an der Meeresküste. Diese „Kirchen in Judäa", die von Paulus belobigt, von den Juden verfolgt werden, waren nicht desselben Geistes wie die judenchristlichen Widersacher des Apostels. Doch waren diese Gegner zahlreich, vor allem in Jerusalem. Seit dem apostolischen Zeitalter stehen sich also zwei Richtungen in den „Kirchen in Judäa" gegenüber, eine judaistische und eine universalistische.

Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass Origenes bei Erklärung der Zahl, welche die Apokalypse (7, 4) für die Auserwählten in Israel angibt, die Ansicht abweist, diese 144000 seien Judenchristen: diese Zahl scheint ihm zu hoch. „Da Origenes zweihundert Jahre nach dem Evangelium schreibt, muss sich seine Rechnung auf fünf bis sechs Generationen erstrecken; man sieht, dass er nicht die Vorstellung einer grossen Zahl hat."[1]) Das wären sehr wenig Christen für das Land des Evangeliums, wenn wir nicht Grund zur Annahme hätten, dass die „Kirchen in Judäa", die während der unglücklichen jüdischen Kriege nicht verschwanden, lange vor Origenes schon gräzisiert waren.

Eusebius hat uns eine Liste der alten Bischöfe von Jerusalem aufbewahrt, die nach ihm bis zum Judenaufstand von 132 einander nachfolgten. „Die beiden ersten", schreibt Duchesne, „sind Jakobus und Simeon, mit denen wir in das Jahr 107 kommen; es blieben dann dreizehn Bischöfe auf fünfundzwanzig Jahre zu verteilen; das ist sehr viel. Wenn man die Liste nimmt und die Begrenzung, wie sie Eusebius angibt, so wäre es natürlich, nicht nur die Bischöfe von Pella (wohin sich im Jahre 70 die christliche Gemeinde Jerusalems flüchtete), sondern auch die einiger anderer Kolonien der Urgemeinde von Jerusalem in ihr zu finden."[2])

1) Duchesne I, 127. Die Stelle bei Origenes findet sich im Johannes-Kommentar I, 1.

2) Duchesne I, 120. Harnack, Mission I, 387. Hoennicke, 106 f. Ueber die Führerstellung der Familie Jesu in diesen Gemeinden vgl.

Hegesipp, ein Zeitgenosse des Irenäus, berichtet, dass mit Simeon die Gemeinde von Jerusalem in Häresie verfiel, und dass die Spaltungen durch einen gewissen Thebutis hervorgerufen wurden, „weil er nicht Bischof geworden war[1])“. Mit diesem Thebutis kommen wir in die Zeit des hl. Ignatius von Antiochien: in Pella wie in Antiochien gab es also damals einen Episkopat, und zwar einen monarchischen.

Zur Zeit des Osterfeststreites gegen 190 vereinigten sich die Bischöfe von Palästina auf Verlangen von Papst Viktor zu einer Synode: ihr Synodalschreiben bezeugt, dass sie nicht dem quartodezimanischen Brauch folgten, sondern Ostern wie es in Rom und überall, von Asien abgesehen, Gebrauch war, am Sonntag feierten. Auf dieser palästinensischen Synode führte Theophil, Bischof von Cäsarea, und Narcissus, Bischof von Jerusalem, den Vorsitz. Eusebius berichtet auch, dass Cassius, Bischof von Tyrus, und Clarus von Ptolemaïs zugegen waren. Keiner dieser Namen ist jüdisch. In ihrem Brief an Viktor erwähnen die palästinensischen Bischöfe, dass sie mit der Kirche von Alexandrien in Beziehungen stehen; denn sie einigen sich alljährlich mit ihr über die Festsetzung des Ostertermines. Sie bitten endlich, dass ihr Brief von Rom der ganzen Christenheit, *κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν*, mitgeteilt werde[2]). Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts stehen also die „Kirchen von Judäa“ ebenso wie die Galliens mit der Catholica im Bund. Es lassen sich zur Stütze dessen noch andere und ältere Tatsachen anführen.

Aus Pella stammt der bekannte Ariston, der zwischen 135 und 175 die berühmte „Disputation des Jason und Papiscus über Christus“ schrieb, wie Justinus seinen Dialog mit dem Juden Tryphon. Im Dialog des Ariston wie in dem des Justin disputiert ein Jude mit einem Christen über das Christentum, und wird schliesslich durch dessen Argumente widerlegt. War Ariston ein Judenchrist, wie Harnack annahm, oder ein

---

Duchesne, a. a. O. und Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, S. 25—28. Nichts findet sich, was an ein Kalifat erinnerte.

1) Hegesipp bei Eusebius, KG IV, 22, 5. Hönnicke S. 234.

2) Eusebius, KG V, 23 und 25. Derselbe erwähnt an anderer Stelle (IV, 11, 2) gelegentlich eines Ereignisses, das ins Jahr 212 oder 213 fällt, Bischöfe der Gemeinden rings um Jerusalem (Harnack, Mission und Ausbreitung II, 85), die sich zur Wahl des Bischofs von Jerusalem versammelten.

griechischer Christ, wie Zahn meint? Es lässt sich nicht sicher entscheiden. Ist es denn überhaupt so sicher, dass er seinen Dialog in Pella schrieb? Jedenfalls wurde der Dialog viel griechisch gelesen: Celsus greift ihn heftig an, Origenes, der ihn gegen die Kritik des Celsus verteidigt, lobt ihn ohne Einschränkung, was er nicht getan hätte, wenn der Dialog mit seinen eigenen Glaubensanschauungen nicht im Einklang gestanden hätte[1]).

Hegesipp, schreibt Duchesne, „war Judenchrist, das ist der Eindruck des Eusebius, der ihn ganz gelesen hat, und das scheint sich aus seiner Verwendung des Hebräerevangeliums, seinem mit hebräischen Worten durchsetzten Sprachgebrauch, schliesslich aus seiner Vertrautheit mit der Geschichte der Gemeinde von Jerusalem zu ergeben". Ob nun Hegesipp Judenchrist oder selbst Jude von Geburt war, jedenfalls ist er voll und ganz in den Katholizismus eingetreten. „Er befand sich in einem Milieu wie dem Roms oder Korinths nicht in der Fremde", schreibt derselbe Historiker. „Er erkundigte sich nach der Aufeinanderfolge der Bischöfe und der Art, wie sie die ursprüngliche Ueberlieferung bewahrten. Nach ihm geschah dort alles so, wie es das Gesetz, die Propheten und der Herr gelehrt." Damit halte man seine Abneigung gegen die Häretiker zusammen, „welche die Einheit der Kirche zerrissen haben[2])". So denkt und spricht kein Dissident.

Gab es denn nun tatsächlich Judenchristen, die abseits von der „Grosskirche" standen? Ja, und zwar in zweifacher Art.

Es pflanzten sich Gruppen von Christen fort, die jüdischer Herkunft und beschnitten waren, und diese Gruppen konnten nur Bestand haben, wenn sie nur Beschnittene in ihren Reihen zählten. Sie lebten nach jüdischer Art, wie uns Justinus versichert[3]), der wohl in der Lage war, sie zu kennen. Im

1) Origen. Contra Celsum IV, 52. Bardenhewer I, 187.

2) Hegesipp bei Eusebius, KG IV, 22, 5: *ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας*. Harnack (und vor ihm Weizsäcker) nimmt nicht an, dass Hegesipp Judenchrist war. Dogmengeschichte 1^4, 316^2.

3) Justin, Dialog 47. — Von Septimius Severus wird berichtet, dass er auf seiner Reise durch Palästina im Jahre 202 Massnahmen gegen die Juden und Christen ergriff. Spartian. Sev. 17: „In itinere Palaestinis plurima iura fundavit: Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit." Man hat meines Wissens nicht beachtet, dass dieses Edikt auf die Beschneidung auch bei den Christen, nicht bloss bei

Judentum konnten sie keine Propaganda entfalten, ebensowenig unter den Unbeschnittenen. Diese Gruppen beschränkten sich sehr bald auf ausschliesslich „hebräische“ Elemente, die ihr Legalismus und ihre Sprache isolierten. Diese Umstände brachten es mit sich, dass ihnen, da sie das griechisch Geschriebene nicht verstanden, nur das aramäische Evangelium zu eigen blieb, das sie seit undenklichen Zeiten im Gebrauch hatten, das Hebräerevangelium, wie man es bei den Griechen nannte, ein Evangelium, das von den Synoptikern unabhängig ist oder, wie man glaubt, auf derselben Tradition wie diese beruht. Diese „hebräischen“ Christen sind keine Häresie, wie die des Cerinth und Carpocrates, sondern ein Ueberrest. Ihre Gemeinden wurden mehr und mehr isoliert, da sie auf der Grenzscheide zwischen Christentum und Judentum standen, und sie verschwanden im Dunkel nach dem vierten Jahrhundert[1]).

Im zweiten Jahrhundert gab es noch ein anderes Judenchristentum, das nicht auf „hebräische“ Dörfer in Palästina beschränkt, sondern weit verbreitet war, z. B. bis nach Alexandrien und Rom. Für diese Judenchristen wurde das Hebräerevangelium ins Griechische übersetzt. Die in den letzten Jahren in Aegypten aufgefundenen Logia gehören ihnen vielleicht an. Symmachus, der zur Zeit Marc Aurels (161—180) die hebräischen Bücher des Alten Testamentes ins Griechische übersetzte, stammte aus Samaria und war Judenchrist. Er schrieb einen Kommentar zum Hebräerevangelium, in dem er sich bemüht, die judaisierenden Züge dieses Evangeliums zu rechtfertigen[2]). Dieses Judenchristentum ist eine Reaktion gegen den Marcionitismus; man weiss bloss, dass in diesem alles, was von Paulus stammte, verworfen wurde. Dagegen nahm

---

den Juden abzielt. Wenn dem so ist, so bezieht sich das Edikt des Septimius Severus auf Judenchristen, da nur bei ihnen die Beschneidung gebräuchlich war.

1) Epiphanius, Haer. XXIX, 7 und die anderen Stellen, die Harnack, Mission und Ausbreitung II, 81, zusammengestellt hat. Hieronymus, Ep. 89 bezeichnet sie als eine Häresie des Judentums: „Inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur . . .“ Aber vielleicht hat sich Hieronymus in Irrtum führen lassen durch die Birkath-hamminim, d. h. das Anathem gegen die Häretiker in dem täglichen Synagogengebet. Vgl. Hoennicke, S. 386.

2) Eusebius KG VI, 17. Vgl. Bardenhewer I, 349.

man Apokryphen an, von denen wir einige Titel kennen, so z. B. ein „Evangelium der zwölf Apostel“ [1]), und die *κηρύγματα Πέτρου*, zu denen der Brief des Petrus an Jakobus, der an der Spitze der pseudoklementinischen Homilien steht, die Vorrede bildet [2]). Dieser Brief bietet ein hohes Interesse.

Der Apostel Petrus, der als Apostelfürst betrachtet wird, schickt, als er sein Ende nahen fühlt, an „Jakobus, den Bischof der hl. Kirche“, das Buch seiner *κηρύγματα* oder Lehren. Petrus empfiehlt dem Jakobus das Buch der *κηρύγματα* nur würdigen und bewährten Leuten mitzuteilen, wie auch Moses seinen Lehrstuhl den siebzig für ihn gewählten Aeltesten übergeben habe. Der Erfolg dieser klugen Massnahme des Moses war, dass die Juden einmütig an „dem Kanon der (göttlichen) Monarchie und des Lebens (nach dem Gesetze)“ festhielten, und dass sie noch heute keinen andern Gedanken hegen, als den die Schrift erlaubt. Sie werden nach dem ihnen überlieferten [3]) Kanon unterrichtet; sie erlauben niemandem zu lehren, bevor er den Brauch der Schrift erlernt hat: für sie gibt es nur einen Gott, ein Gesetz, eine Hoffnung. So soll es auch bei uns sein.

Jakobus soll also die *κηρύγματα* des Petrus weitergeben, wie es Moses mit den 70 gehalten hat: sonst würde die Lehre

---

1) Origenes, In Luc. homil. 1.

2) Die Pseudoklementinen haben heut die Rolle ausgespielt, die sie zur Zeit Baurs und der Tübinger Schule gespielt haben. H. Waitz, Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen (Leipzig 1904), kommt zu dem Schluss, dass die Schrift, die den Homilien und Rekognitionen als Basis dient, in „synkretistischer oder katholischer“ Tendenz und römischer Haltung geschrieben ist: sie ist mit dem Clemensbrief, der ihr als Vorrede diente, zwischen 220 und 230 redigiert worden. Sie hat verschiedene Quellen, so die *κηρύγματα Πέτρου* und die *πράξεις Πέτρου*. Diese *κηρύγματα Πέτρου* (nicht zu verwechseln mit dem *κήρυγμα Πέτρου*!) sind eine Umarbeitung (vom Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts) der älteren, gnostischen, judenchristlichen *κηρύγματα Πέτρου*, zu denen der Brief des Petrus an Jakobus gehört, und die zu Cäsarea kurz nach 135 in judenchristlichem Milieu abgefasst sein müssen. Die Homilien und Rekognitionen in ihrem jetzigen Zustand stammen aus der Zeit zwischen dem Nicänum und 400. — Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise I, 131 stimmt den Resultaten von Waitz zu. Er meint, dass die Rekognitionen und Homilien Spuren der Schule Lukians oder des Arius trügen. Chapman „On the date of the Clementines“ in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1908, 21—34 meint, dass die Grundschrift der Rekognitionen und Homilien gegen 330 in Palästina oder Syrien verfasst wurde.

3) *Κατὰ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα.*

in Meinungen zerfallen. „Ich weiss das nicht als Prophet, aber ich sehe das Uebel schon hereinbrechen.“ Denn die Heiden haben schon meine Lehre, die mit dem Gesetz in Einklang ist, verworfen, und andere versuchten, sie durch Erklärungen zu verändern, „um das Gesetz umzustürzen“. Da sei Gott davor! Das hiesse sich gegen Gott empören, der uns sein Gesetz durch Moses gegeben hat, und gegen unsern Herrn, der verkündet, Himmel und Erde würden vergehen, aber kein Jota, kein Punkt vom Gesetze. —Wenn man mich jetzt schon, da ich noch lebe, sagen lässt, was ich nicht gesagt, wie wird es da nach meinem Tode werden?

Jakobus soll, noch einmal schärft es Petrus ein, die *Κηρύγματα* nur zuverlässigen Leuten geben, die imstande sind, das Gesetz treu zu beobachten und den Kanon der Wahrheit[1]) in jeglicher Hinsicht treu zu überliefern, indem sie sich bestreben, nach unserer Tradition[2]) alles zu erklären, nicht nach ihrer Unwissenheit oder ihren Erfindungen.

Dieser Brief zeigt, welche Wichtigkeit den Aposteln, vor allem dem Petrus, vom Judenchristentum beigemessen wurde. Petrus nimmt des Moses Stelle ein, Jakobus die des Aaron. Wie Moses die 70 Aeltesten auswählte, auf welche „die Tradition der Alten“ zurückgeht, so soll Jakobus die Lehre des Petrus zuverlässigen Männern anvertrauen, welche die Tradition der Apostel begründen sollen, und diese Tradition soll den Kanon der Wahrheit schützen. Wehe denen, die sich erkühnen, das Gesetz zu verwerfen und die Lehre der Apostel in einem neuen Sinn auszulegen. Jakobus, welcher Bischof der hl. Kirche ist, soll darüber wachen.

Die scharfen Aeusserungen des Briefes des Petrus an Jakobus, mögen sie nun gegen Marcion oder gegen Paulus gerichtet sein, entspringen einer Auffassung des Kanons der Wahrheit, der Autorität der apostolischen Ueberlieferung und der Stellung des Episkopates und der Presbyter, die sich bemüht, Moses und die Aeltesten für sich in Anspruch zu nehmen, die aber mit der „katholischen“ Auffassung zusammenfällt.

1) *Παντaχῆ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραδῶσιν.*
2) *Πρὸς τὴν παράδοσιν ἡμῶν.*

V. Kapitel.

Die Stellung des Clemens von Alexandrien.

„Sehr wichtig ist es," so hat Harnack geschrieben, „dass dem Clemens Alex. die ganze Theorie von der Bedeutung der Bischöfe für die Konstatierung der Wahrheit des kirchlichen Christentums noch völlig fremd gewesen ist. Wie bei ihm noch jede Spur eines hierarchischen, antihäretisch ausgeprägten Kirchenbegriffes fehlt, so hat er in seinen Werken auch die kirchlichen Amtsträger sehr selten erwähnt (am seltensten die Bischöfe), die in seinen Kirchenbegriff überhaupt nicht hineingehören ... Dagegen hat nach Clemens der wahre Gnostiker ein apostelgleiches Amt ... So hätte sich Clemens nicht ausdrücken können, wenn damals in der alexandrinischen Kirche, deren Presbyter er war, das Bischofsamt so geschätzt worden wäre wie zu Rom oder in andern Kirchen des Abendlandes. Nach Clemens hat der Gnostiker als Lehrer die Bedeutung, die im Abendland der Bischof hat ... Noch Origenes hat im Grunde dieselbe Anschauung vertreten wie sein Vorgänger; aber aus zahlreichen Stellen in seinen Werken, und vor allem aus seiner eigenen Geschichte geht hervor, dass zu seiner Zeit auch in Alexandrien der Episkopat erstarkt ist und dieselben Qualitäten und Rechte in Anspruch zu nehmen begonnen hat wie im Abendland ... Clemens repräsentiert noch eine ältere Stufe, während sich zur Zeit des Origenes der Umschwung vollzogen hat. Wo sich dieser Umschwung vollzogen hat, da war selbstverständlich die Auffassung gegeben, dass der monarchische Episkopat auf apostolischer Einsetzung beruhe."[1])

1) Harnack, Dogmengeschichte I[4], 403[2]. — Loofs, Leitfaden S. 167 stimmt der These Harnacks zu. Weniger bestimmt äussern sich Hort and Mayor, Clement of Alexandria Miscellanies Book VII (London 1902), XXII—XLVII (gegen Harnack und Hatch). Bardenhewer II, 59 meint, dass Clemens in der Theorie sich voll und ganz zu den Grundsätzen der Kirche bekennt, dass seine Bezeugungen des kirchlichen Traditionsprinzips

Clemens von Alexandrien ist ein Zeitgenosse des Irenäus und Tertullian. Wie so viele andere Christen des zweiten Jahrhunderts hat er grosse Reisen unternommen: er hat Italien, Griechenland, den Orient, Palästina durchreist, sich längere Zeit, ohne Zweifel gegen 180, in Alexandrien aufgehalten und ist dort bis 202 oder 203 geblieben, dann zog er sich vielleicht nach Jerusalem zurück. Die Lehre des Clemens von der Kirche würde also infolgedessen nicht ausschliesslich die Lehre von Alexandrien oder der Alexandriner darstellen, und sein Zeugnis, wenn es so wäre, wie Harnack es sagt, würde für die ganze griechische Christenheit gelten, die doch dieselbe Lehre wie Dionysius von Korinth und Hegesipp zu haben scheint.

Aber das von Harnack gefällte Urteil scheint uns mehr tendenziös zu sein als irgendein anderes. Clemens, so möchten wir es formulieren, ist ein orthodoxer Gnostiker und ein an der Tradition festhaltender Orthodoxer. Behält man dies im Auge, so findet man leicht in seiner Orthodoxie dieselben Züge wie bei Irenäus, es handelt sich nur darum, sie aus seinen unerträglich weitschweifigen Schriften, die sich von ihm erhalten haben, und aus dem wenigen, was wir von seinen verlorenen Schriften wissen, herauszuschälen.

* * *

Die Hypotyposen des Clemens, ein Werk, das ebenso wichtig ist, wie die Stromata, war eine Darlegung der Lehre im Anschluss an die Schriften des Alten und Neuen Testamentes, wobei auch, wie Eusebius versichert, gewisse Bücher berücksichtigt wurden, deren Kanonizität nicht unbestritten ist, so der Judasbrief, der Barnabasbrief, die „andern katholischen Briefe", die Petrusapokalypse, und der Hebräerbrief, den Clemens dem hl. Paulus zuschrieb. Die Hypotyposen enthielten, wie man meint, eine Rechtfertigung des Kanons des Neuen Testamentes: Clemens bemühte sich, die apostolische Abfassung z. B. des Hebräerbriefes darzutun[1]). Die Entstehung des zweiten Evan-

nicht viel mehr als Worte ohne Inhalt sind und dass er in der Praxis nur allzugern seinem subjektiven Urteilen und Empfinden die Zügel schiessen lässt: „Clemens ist durchaus kein Mann der Tradition, wie etwa Irenäus ein solcher gewesen war."

1) Eusebius KG VI, 14, 1.

geliums brachte er durch Markus mit Petrus in Verbindung, der dieses Evangelium durch seine apostolische Autorität für „die Vorlesung in den Gemeinden“ [1]) bestätigt habe. Eusebius bemerkt, dass Papias dasselbe Argument verwerte.

Clemens gibt an, die Mitteilungen über den Ursprung des Neuen Testamentes durch die „Ueberlieferung der Presbyter der Urzeit“ erhalten zu haben, und berichtet bezüglich des Hebräerbriefes, „wie der gottselige Presbyter sagte“ — eine bei Irenäus beliebte Wendung [2]). Hier haben wir einen Beleg für die Methode des Clemens in Sachen der Tradition und einen Beweis für die Achtung, die er für die Aussagen der Presbyter hegt. Nach Eusebius erklärt Clemens in seinem Werk *Περὶ τοῦ πάσχα* von seinen Hörern veranlasst worden zu sein, die Ueberlieferungen niederzuschreiben, die er von den alten Presbytern empfangen, und nennt unter diesen Melito, Irenäus und einige andere [3]). Alexander von Jerusalem bezeichnet seinerseits Clemens als „seligen Presbyter [4])“.

Auf Veranlassung des Bischofs Alexander von Jerusalem verfasste Clemens eine Schrift, von der uns nur der Titel erhalten ist: *Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς Ἰουδαΐζοντας*. Man könnte in derselben einen Traktat gegen die Quartodezimaner vermuten, aber Clemens hat noch einen andern Traktat über das Osterfest geschrieben; ferner war in Jerusalem die Osterfeier am Sonntag in Gebrauch, und der Osterfeststreit war

---

1) Ebenda II, 15, 2. Nach derartigen Stellen versteht man nicht recht, wie man behaupten kann, Clemens kenne keinen Kanon des Neuen Testamentes (im Sinne des Irenäus, Tertullian und des Muratorischen Fragmentes), und dass man in Alexandrien erst zur Zeit des Origenes dahin kam, wo Rom schon vierzig Jahre früher war. Die Kontroverse (Zahn, Harnack) über den neutestamentlichen Kanon des Clemens ist zusammengefasst bei Bardenhewer II, 59—61. Vgl. Zahn, Grundriss, 41—44. Die Darlegung wäre noch bedeutsamer, wenn die Hypothese von Chapman, der das Muratorianum als ein Fragment der Hypotyposen des Clemens betrachtet, annehmbar wäre: Chapman, „L'auteur du canon muratorien“ in der Revue Bénédictine 1904, S. 240—64. Aber ich halte diese Hypothese nicht für einleuchtend.

2) Eusebius, KG VI, 14, 4.

3) Ebenda VI, 13, 9: *ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις.*

4) Ebenda VI, 11, 6. Die den Presbytern von Irenäus und andern zugeschriebenen Aussprüche sind wiederholt zusammengestellt worden, vor allem von Funk, Patres apostolici, I, 378—389.

schon beendet, als Clemens bei Alexander in Jerusalem war; das alles lässt schliessen, dass dieser Traktat nicht gegen die Quartodezimaner gerichtet war. Er war also gegen das Judenchristentum gerichtet; daraus kann man schliessen, dass der „kirchliche Kanon", den er verteidigt, die kirchliche Glaubensregel ist, insofern für eine pneumatische, nicht den blossen Literalsinn annehmende Exegese der Schrift eingetreten wird[1]). Schon der Ausdruck „kirchlicher Kanon" verrät eine Auffassung von der Kirche, die den Clemens allen uns bekannten Presbytern anreiht.

Der Gedanke einer kirchlichen Regel, eines Kanons, ist obendrein dem Clemens geläufig. Häretiker weigern sich, Wein bei der Eucharistie zu brauchen und „verwenden bei der Darbringung Brot und Wasser, entgegen dem Kanon der Kirche[2])". Der Kanon der Kirche verpflichtet also bezüglich der Sakramente, und die Verurteilung der Häresie beruht darauf, dass sie diesem Kanon sich nicht fügen. Man beachte die Gegenüberstellung von Kanon und Häresie. An anderer Stelle drückt sich Clemens folgendermassen aus: „Niemals darf man nach Art derer, die sich einer Häresie anschliessen, die Wahrheit verletzen, oder etwas vom Kanon der Kirche unterschlagen." [3])

Was ist nun dieser kirchliche Kanon? Er ist, antwortet Clemens, „die Einheit und Uebereinstimmung des Gesetzes und der Propheten einerseits mit dem vom Herrn bei seinem Erscheinen überlieferten Testament"[4]); mit andern Worten — wir erinnern uns der wohlbekannten Trilogie — die Ueberein-

1) Kattenbusch, II, 175.

2) Stromata I, 10 (VIII, 813): *μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας.* Die Zitate aus Clemens und Origenes sind nach den Seiten bei Migne gegeben, da die Einteilung der Texte in Paragraphen mangelhaft und die Berliner Väterausgabe noch unvollständig ist.

3) Stromata VII, 16 (IX, 545): *οὐ χρή ποτε καθάπερ οἱ τὰς αἱρέσεις μετιόντες ποιοῦσι, μοιχεύειν τὴν ἀλήθειαν οὐδὲ μὴν κλέπτειν τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας.* Man erinnere sich, wie streng die Bussdisziplin gegen Ehebruch und Betrug war. Ueber die grundlegende Bedeutung des *κανὼν ἐκκλησιαστικός* oder *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* bei Clemens vgl. Kattenbusch II, 110—129.

4) Stromata VI, 15 (IX, 349 A): *κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένη διαθήκῃ.* Vgl. noch Stromata VI, 11 (309 C) wo die „kirchliche Uebereinstimmung" die Uebereinstimmung der Propheten, Apostel und des Evangeliums ist.

stimmung der Propheten, des Herrn und der Apostel; vielleicht ist auf die Einwendungen angespielt, die Marcion vorbrachte. „Lügner sind die, welche bezüglich der wichtigsten Lehren strauchelnd den Herrn verwerfen, soviel an ihnen liegt, und die wahre Lehre des Herrn verderben, indem sie über die Schriften in einer Art reden und lehren, die Gottes und des Herrn unwürdig ist; denn das anvertraute Gut, das wir Gott zurückerstatten müssen, das gemäss der Lehre des Herrn durch seine Apostel ist, ist das Verständnis und die Pflege der göttlichen Ueberlieferung.“ [1]) Predigt auf den Dächern, hat der Herr gesagt, d. h. „erkläret die Schrift nach dem Kanon der Wahrheit [2])“. Noch deutlicher: Wer gerettet werden will, „muss den Jüngern des Herrn Glauben schenken und sich Gott anvertrauen, den Propheten, den Evangelien und den apostolischen Reden [3])“. Der „Kanon der Wahrheit“ ist dasselbe wie der „Kanon der Ueberlieferung“ oder der „Kanon der Kirche“: es ist eine festumgrenzte Lehre von ausschliesslicher Geltung, und nicht einfach das blosse liturgische Taufsymbol, das nur eine katechetische Formulierung ist. Clemens legt die Erzählung von dem Salbengefäss, das über die Füsse des Herrn ausgegossen wurde, folgendermassen aus:

„Das ist ein Symbol der Lehre des Herrn und seines Leidens. Denn die Füsse, die mit der duftenden Myrrhe gesalbt sind, bedeuten die göttliche Lehre, die ihren glorreichen Weg nimmt bis zu den Enden der Erde . . . Und, wenn ich mich so ausdrücken darf, die Füsse, die Füsse des Herrn, die gesalbt sind mit dieser Myrrhe, sind die Apostel, die nach der Weissagung vom Salböl den hl. Geist empfangen haben. Die Apostel also, die über die bewohnte Erde hineilten und das Evangelium verkündeten, sind allegorisch die Füsse des Herrn.“ [4])

---

1) Stromata VI, 15 (843 B): *Ψευσταί . . . οἱ εἰς τὰ κυριώτατα παραπίπτοντες . . . ἀποστεροῦντες δὲ τοῦ κυρίου τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν . . . Παραθήκη . . . ἡ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν διὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ, τῆς θεοσεβοῦς παραδόσεως σύνεσις.*

2) Ebenda (C): *κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα διασαφοῦντες τὰς γραφάς.* Stromata I, 1 (VIII, 704 C): *κατὰ τὸν τῆς παραδόσεως κανόνα.*

3) Quis dives salvetur 42 (IX, 652 A): *προφητείαις, εὐαγγελίοις, λόγοις ἀποστολικοῖς.*

4) Stromata II, 8 (VIII, 465). Vgl. Stromata VII, 12 (IX, 501 C). Der den Aposteln verliehene hl. Geist wirkt fortgesetzt in der Kirche. Wenn die Excerpta ex scriptis Theodoti Auszüge sind, die Clemens selbst.

Die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt ist also ein Werk der Apostel[1]). Die Prophetie war voll der „Gnosis", die von dem Herrn den Aposteln „Jakobus, Petrus, Johannes und Paulus[2])" geoffenbart wurde, und die, ohne aufgeschrieben zu sein, überliefert wurde und von den Aposteln bis auf uns gekommen ist durch eine Nachfolge, die auf wenige beschränkt ist[3]). Mit diesen dunklen Worten meint Clemens die Lehre der Presbyter wie Melito und Irenäus und mehr noch des Pantaenus und der andern, von denen er am Anfang der Stromata spricht. „Sie bewahrten", schreibt er, „die wahre Ueberlieferung der seligen Lehre (Christi), die sie unmittelbar von Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus, den heiligen Aposteln, empfingen[4])".

---

machte, und denen er seine Bemerkungen beifügte, vgl. Excerpta 24 (IX, 672), wo von der Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes in der Kirche die Rede ist, desselben Geistes, der in den Propheten des Alten Bundes wirkte. Vgl. Eclog. prophet. 23 (IX, 708.

1) Clemens zitiert oft das *Κήρυγμα Πέτρου*, eine vermutlich im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts in Aegypten verfasste Apokryphe. Dieses *Κήρυγμα* betonte schon die grundlegende Bedeutung der Propheten. Man las dort Unterweisungen des Herrn bezüglich der Predigt des Evangeliums. Die Apostel sollten zuerst in Israel predigen und zwölf Jahre hierfür verwenden. Nach Ablauf dieser zwölf Jahre sollten sie sich an die nichtjüdische Welt wenden. Stromata VI, 5. Vielleicht hat Clemens das, was er über die Predigt aller Apostel in der Unterwelt sagt, aus derselben Quelle geschöpft. Ebenda 6 (IX, 268 A). Zum mindesten hat er dieser Quelle die Rede des Auferstandenen an die Zwölf entnommen. Ebenda (269 C). Die Stellen bei Dobschütz, Kerygma Petri S. 22 f.

2) Stromata VI, 8 (IX, 289 C).

3) Ebenda 7 (284 A): *ἡ γνῶσις δὲ αὐτή, ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους καὶ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα, κατελήλυθεν.* Auch hier der Gedanke der *παράδοσις*. Vgl. Excerpta Theodoti 66 (IX, 689) und Eclog. prophet. 59 (728).

4) Stromata I, 1 (VIII, 700): *τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν, εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου κτλ.* — Ueber den Primat Petri gegenüber den übrigen Aposteln vergleiche man, was Clemens im achten Buch seiner Hypotyposen geschrieben hat: „Christus hat, wie man sagt, Petrus allein getauft, Petrus hat den Andreas getauft, dieser den Jakobus und Johannes, diese schliesslich alle übrigen". P. G. IX, col. 745 C. An anderer Stelle nennt Clemens Petrus „den Erwählten, den Auserkorenen, den ersten der Jünger (*ὁ πρῶτος τῶν μαθητῶν*), für den allein ausser sich selbst der Herr die Steuermünze bezahlt hat". Quis dives salvetur 21. — In den Hypotyposen glaubt Clemens erfahren zu haben, dass Kephas, dem Paulus ins Antlitz widerstand, nicht der Apostel Petrus, sondern einer der 70 Jünger war. Eusebius KG I, 12, 2.

Die Lehre der Presbyter erhält ihre Autorität von den Aposteln, deren Erbe sie ist, das durch Nachfolge (*κατὰ διαδοχάς*) bis auf uns gekommen ist. Es handelt sich nicht eigentlich um die *διαδοχή* der Bischöfe im allgemeinen, denn Pantaenus ist nicht Bischof wie Melito und Irenäus, und Clemens ist es noch weniger. Doch rechtfertigt Clemens die Lehre der Presbyter, die er nicht von den Bischöfen scheidet, durch dieselbe Erwägung wie Irenäus, Hegesipp, Papias und Polycarp, um die Lehre der Bischöfe und den Glauben der Kirchen zu rechtfertigen[1]).

Der Episkopat, der vom Apostolat zu unterscheiden ist, geht auf die Apostel zurück: „Petrus, Jakobus und Johannes stritten nach der Himmelfahrt des Herrn, obwohl er sie mehr geehrt als die andern, nicht mehr um die Ehre, sondern wählten Jakobus den Gerechten zum Bischof von Jerusalem."[2]) Clemens schreibt mit Anspielung auf eine Stelle in den Pastoralbriefen (Tim. 3, 4—5): „Man muss Bischöfe einsetzen, sagt er (Paulus), die, nachdem sie ihr eigenes Haus geleitet, die ganze Gemeinde zu regieren verstehen."[3]) Denn die Kirche ist Leiterin und geleitet zugleich. Auf der einen Seite steht das Volk[4]). Auf der andern die Hirten dieses Volkes, die „Leiter der Kirchen"; dabei sind unter den Leitern die Bischöfe sowohl wie die Priester zu verstehen: „Wir sind Hirten", schreibt Clemens, „wir sind die Leiter der Gemeinden nach dem Urbild des guten Hirten, und ihr seid die Herde."[5])

„Der ist wahrhaft ein Presbyter der Kirche und wahrhaft ein Diakon nach dem Willen Gottes, der übt und lehrt die Angelegenheiten des Herrn: er wird für gerecht erachtet, nicht weil die Menschen ihn erwählt, und weil er Presbyter ist, sondern weil er als Gerechter in das Presbyterium aufgenommen

---

1) Ueber die „Presbyter" des Clemens vgl. Eclogae propheticae 27 (IX, 712) und 56 (724).

2) Ein Zitat aus dem zehnten Buch der Hypotyposen bei Eusebius KG II, 1, 3.

3) Stromata III, 12 (VIII, 1180 A): *τοῦ ἰδίου οἴκου καὶ τῆς ἐκκλησίας ἁπάσης προίστασθαι.* Vgl. ebenda 18 (1212 B).

4) Stromata I, 1 (VIII, 692 B). Vgl. Stromata III, 12 (VIII, 1189 C): *πρεσβύτερος, διάκονος, λαϊκός.*

5) Paedagog. I, 6 (VIII, 293 D): *εἴ τε ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος, τὰ δὲ πρόβατα ἡμεῖς* — so Stählin. Sylburg schlägt die Lesung *ὑμεῖς* vor.

worden ist. Und wenn er selbst auf Erden nicht durch einen erhöhten Sitz geehrt wurde, so wird er doch auf den vierundzwanzig Thronen sitzen und das Volk richten, wie Johannes in der Apokalypse gesagt hat . . . Denn die Ordnung (die wir auf Erden sehen) in der Kirche, Bischöfe, Presbyter, Diakonen, ist, meine ich, eine Nachahmung der Glorie der Engel und der Heilsordnung, die nach den Schriften denen vorbehalten ist, die, in den Fussstapfen der Apostel wandelnd, in vollkommener Gerechtigkeit nach dem Evangelium gelebt haben. In die Wolken werden sie entrückt werden, sagt der Apostel, um zuerst das Amt eines Diakon zu erfüllen, dann zum Presbyterium zugelassen zu werden nach der Ordnung der Glorie (denn deren gibt es verschiedene), bis sie zum Wuchs des vollkommenen Menschen gelangt sind.“ [1])

Bemerkenswert ist, dass Clemens die Presbyter und den Bischof nicht klar scheidet: das Presbyterium ist eine Ehre, ein Ruhm, zu dem sie beide erhoben werden[2]): der Bischof ist der Presbyter, dem die *πρωτοκαθεδρία* zugefallen ist. Die Unterscheidung der Stufen der Hierarchie ist übrigens klar angedeutet: „Eine Fülle von Vorschriften“, sagt Clemens[3]), „betreffend die Auserwählten, ist in den heiligen Büchern enthalten: die einen betreffen die Presbyter, die andern die Bischöfe, andere die Diakonen und Witwen.“

In der schönen Erzählung vom heiligen Johannes, die den Schluss von „Quis dives salvetur“ bildet, wird uns der Apostel vor Augen geführt, wie er eine Kirche bei Ephesus besucht, die sicherlich von ihm gegründet war. An der Spitze dieser Kirche steht ein Bischof, dem der Apostel den Jüngling anvertraut, den er dem Glauben gewonnen hat. Der bereitet den Jüngling vor und tauft ihn schliesslich. Als der Neugetaufte abfällt und von dannen geht, kommt Johannes und fragt,

---

1) Stromata VI, 3 (IX, 238): . . . *οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος, οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος, δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος, κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρίᾳ μὴ τιμηθῇ κτλ. αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, μιμήματα ἀγγελικῆς δόξης κτλ.*

2) Stromata VII, 1 (IX, 405 A), hier dieselbe Vermengung.

3) Paedagog. III, 11 (VIII, 677 A): *ὑποθῆκαι εἰς πρόσωπα ἐκλεκτὰ διατείνουσαι, . . . αἱ μὲν πρεσβυτέροις, αἱ δὲ ἐπισκόποις, αἱ δὲ διακόνοις, ἄλλαι χήραις, περὶ ὧν ἄλλος ἂν εἴη λέγειν καιρός.*

was aus ihm geworden ist: „Bischof, gib mir zurück das Gut, das ich und der Herr dir vor der Gemeinde, welcher du vorstehst (*τῆς ἐκκλησίας ἧς προκαθέζῃ*) anvertraut habe."

Alle Kirchen sind sicherlich zur Zeit des Clemens nach Art dieser johanneischen Kirche verfasst.

Die Taufe bewirkt Nachlass der Sünden und Erkenntnis Gottes. Die Katechese ist die Grundlage des Glaubens[1]). Der Glaube wird hervorgebracht durch die Taufe und den hl. Geist. Die Taufgnade bewirkt, dass man nicht mehr derselbe ist, der man vor der Taufe war[2]). Die durch die Häretiker gespendete Taufe ist keine richtige, gültige Taufe: ihr Wasser gleicht dem des Flusses, der sich ins Meer ergiesst; denn in dieses stürzt gleich dem Fluss der hinein, der sich vom Festland der Wahrheit entfernt[3]). Die Taufe ist also tatsächlich eine Wiedergeburt, und es gibt ausserhalb der Kirche keine legitime Geburt, denn jene besitzt allein mit der Wahrheit den hl. Geist. Wenn Clemens die Christen als wahre bezeichnen will, nennt er sie „die der Kirche"[4]). Nur für sie und unter ihnen gibt es Martyrer. Nur im Schoss der Kirche gibt es Auserwählte[5]). Der Wille Gottes ist eine schöpferische Macht, und die nennt man Kosmos: er will das Heil der Menschen, und das nennt man die Kirche[6]).

* * *

Das Wort Kirche bezeichnet die Einzelgemeinde, eigentlich die Gemeinschaft oder Versammlung der Gläubigen: man sagt in diesem Sinn ecclesia, wie man „agora" sagt[7]). Das Wort Kirche dient auch zur Bezeichnung der Zahl der Auserwählten

---

1) Paedagog. I, 6 (VIII, 296 A): *ἡ πίστις εἰς θεμέλιον ἐκ κατηχήσεως συνεστραμμένη.* Vgl. Eclogae prophet. 28 (IX, 713): *οὐκ ἔστι πιστεῦσαι ἄνευ κατηχήσεως.*

2) Paedagog I, 6 (VIII, 285).

3) Stromata I, 19 (VIII, 813 A): *τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ. — Ὁ παρεκτραπεὶς ἐκ τῆς κατ' ἀλήθειαν ἑδραιότητος* (Anklang an I, Tim. III, 15).

4) Stromata IV, 9 (VIII, 1284 B) und 12 (1293 B).

5) Paedagog. II, 10 (VIII, 529 B).

6) Paedagog. I, 6 (VIII, 281 B): *ὡς τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστι, καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, οὕτω καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία, καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται.*

7) Paedagog. II, 10 (VIII, 512 B) und III, 11 (657 A).

im Himmel. „Ja, du Pädagog (und göttlicher Hirt) führe uns (als deine Herde) auf deinen heiligen Berg zu den Höhen der Kirche, die über den Wolken ist, die in die Himmel reicht.“[1]) Die unsichtbare und überirdische „himmlische Kirche“[2]) ist etwas durchaus Wirkliches. Und diese himmlische Kirche steht der irdischen Kirche gegenüber wie ein Ding seinem Bilde: das Bild oder der Schatten ist hier die irdische, sichtbare Kirche[3]).

In viel höherem Masse als irgend eine Philosophie hat sich das Wort des Herrn „über die ganze bewohnte Erde ausgebreitet, die Griechen wie die Barbaren überzeugend unter den Völkern und rings in den Städten, hier in einer ganzen Stadt und dort in ganzen Häusern . . . ja unter den Philosophen selbst, die sie zur Wahrheit führt[4])“. Könnte man nicht sagen, dass Clemens sich an den hl. Ignatius von Antiochien erinnert, wenn er schreibt: „Der irdische Altar bei uns hienieden ist die Gemeinschaft derer, die sich des Gebetes befleissigen, die alle gleichsam nur eine Stimme, einen Gedanken haben . . . Die Kirche hat tatsächlich gleichsam nur einen einzigen Atem.“[5]) Universalität und Einheit — das sind die beiden Gesichtspunkte, von denen aus Clemens die Kirche auf Erden betrachtet. Daher ist der Ausdruck „Gesamtkirche“ bei ihm so häufig. In der Ehe ist der Mann die Krone des Weibes: „Und Christus ist das Haupt der Gesamtkirche.“[6])

Diese eine universelle hierarchisch regierte Kirche, die apostolisch nach Ursprung und Lehre ist, ist nach der Auffassung des Clemens der lebendige und siegreiche Gegensatz zur Häresie. Clemens zitiert die Stelle aus dem Epheserbriefe, wo der hl. Paulus sagt, die Gläubigen sollen nicht wie die

---

1) Paedagog. I, 9 (VIII, 352 A).

2) Paedagog. II, 1 (VIII, 382 A).

3) Stromata IV, 8 (VIII, 1277 B): *εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος.*

4) Stromata VI, 18 (IX, 400 B).

5) Stromata VII, 6 (IX, 444): *ἔστι τὸ παρ᾽ ἡμῖν θυσιαστήριον ἐνταῦθα τὸ ἐπίγειον τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων, μίαν ὥσπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην. — Ἡ σύμπνοια δὲ ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας λέγεται κυρίως.*

6) Paedagog. II, 8 (VII, 480 B): *τῆς συμπάσης ἐκκλησίας στέφανος ὁ Χριστός.* — Stromata III, 11 (1173 B): *εἴτε ὁ καθ᾽ ἕκαστον ἡμῶν, εἴτε καὶ ἀθρόα ἡ ἐκκλησία.* Ebenda IV, 8 (1272 A): *πᾶσα ἡ ἐκκλησία.*

Kinder sein, die sich dem Spiel der Wogen überlassen, und von jedem Wind der Lehre hin und her getrieben werden.

(Paulus) „sagt dieses über die Erbauung des Leibes Christi, der das Haupt (des Leibes) und der Bräutigam (der Kirche), der einzige in der Gerechtigkeit Vollkommene ist: und wir sind die Kinder, die wir uns wehren gegen die Winde der Häresien, die voll der Torheit sind, die wir uns weigern, denen Glauben zu schenken, die uns anders lehren als unsere Väter, und die wir vollkommen werden, wenn wir zur Kirche gehören mit Christus als dem Haupte.“ [1])

Zu einer Stelle aus den Sprichwörtern bemerkt er:

„Wer sich auf Lügen stützt, der führt Winde auf die Weide und verfolgt beschwingte Vögel (Proverb. IX, 12). Ich denke nicht, dass der Logos das von der Philosophie sagt . . . wohl aber gegen die Häresien; denn er fügt bei: Er verlässt die Pfade seines Weinbergs und verirrt sich auf den Wegen seines eigenen Bodens. Das sind die (Häresien), welche die Kirche verlassen, die von Anfang an ist.“ [2])

Ueber die Kirche als Braut Gottes sagt er:

„. . . die Braut, die die Kirche ist. Sie muss innerlich rein sein von Gedanken, die der Wahrheit zuwider sind, und auch unberührt von den Meinungen, die von aussen auf sie eindringen, ich meine die Anhänger der Häresien, welche sie überreden möchten, ihrem einzigen Bräutigam, dem allmächtigen Gott, untreu zu werden. Die Schlange hat Eva, welche die Lebendige heisst, getäuscht: wir wenigstens wollen nicht die Vorschriften übertreten, indem wir uns durch die hinterhältigen Häresien täuschen lassen.“ [3])

Von einem mehr philosophischen Standpunkt aus schreibt er folgendes:

„Es gibt drei Seelenzustände: die Unwissenheit, die Meinung, das Wissen. In der Unwissenheit befinden sich die (heidnischen) Völker, im Wissen die wahre Kirche, in dem Meinen die,

---

1) Paedagog. I, 5 (VIII, 269 C): *ἑσμὲν ἐκκλησία.* Clemens spricht es aus, dass wir vollkommen sind in der Gnosis, wenn wir zur Kirche gehören, denn es gibt keine vollkommene Gnosis ausser der „kirchlichen Gnosis“.

2) Stromata I, 19 (VIII, 812 C): *τὰς αἱρέσεις ἐπιῤῥαπίζει . . ., αὗται δέ εἰσιν αἱ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἀπολείπουσαι ἐκκλησίαν.*

3) Stromata III, 12 (VIII, 1180 B): *τῶν τε ἔξωθεν πειραζόντων, τουτέστι τῶν τὰς αἱρέσεις μετιόντων.*

welche sich Häresien anschliessen . . . Wir wissen, dass etwas anderes das Vergnügen ist, das wir den (heidnischen) Nationen zuerteilen; etwas anderes der Zorn, der in allen Häresien herrscht, etwas anderes die Freude, welche das Erkennungszeichen der Kirche ist, etwas anderes die Heiterkeit, die man dem zuerkennen muss, der Gnostiker nach der Wahrheit ist.“ [1])

Im Vergleich zu den Häresien ist also die Kirche die legitime, keusche und treue Braut, welche die Häresien von aussen her angreifen. Die Kirche ist die Wahrheit; die Häresie eine Meinung, die unbeständig ist wie der Wind.

„Will man den Beweis dafür? Wir müssen zu den (von den Häresien erhobenen) Fragen Stellung nehmen und aus den Schriften selbst klar erkennen, wie die Häresien geirrt haben, und wie im Gegenteil in der einen Wahrheit und der alten Kirche die vollkommenste und beste Gnosis im Vergleich zur Häresie vorhanden ist . . . Wir wissen, dass die Häresien notwendig diesen Namen führen, weil sie der Wahrheit zuwider sind. Zum Verderben der Menschen haben die Sophisten (das sind die Häretiker) Bruchstücke von dieser Wahrheit genommen; sie vermischen diese mit ihren menschlichen Erfindungen und Kunststücken und rühmen sich mehr, einer Schule als der Kirche anzugehören.“ [2])

Die Methode des Clemens wird deutlich: auf der Seite der Kirche ist das Wissen (*ἐπιστήμη*) zu finden, das im Gegensatz zur Meinung steht. Clemens bemüht sich, dies in einer Darlegung nachzuweisen, bei der er auf einen gemeinsamen Boden herabsteigt, und in der er zeigt, dass die genaueste Gnosis die traditionelle Lehre ist, und dass wir die orthodoxe Lehre allen „Häresien“ vorziehen müssen. Die Kühnheit und das Neue in der Haltung des Clemens springen in die Augen. Aber die der Häresie eingeräumten Vorteile, die schliesslich bei jeder Kontroverse unvermeidlich sind, sind blosse Taktik, durch die in nichts den Rechten der „alten Kirche“ zu nahe getreten wird, deren Presbyter im Besitz des Gutes des offenbarten Glaubens sind.

---

1) Stromata VII, 16 (IX, 540): *οἱ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ ἡ ἐκκλησία ἡ ἀληθής, οἱ δὲ ἐν οἰήσει οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις.*

2) Stromata VII, 15 (IX, 528): *ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἥ τε ἀκριβεστάτη γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη γνῶσις· αὐχοῦσι προίστασθαι διατριβῆς μᾶλλον ἢ ἐκκλησίας.*

Wir legen mit Absicht solches Gewicht auf den antihäretischen Charakter der Lehre des Clemens von der Kirche, weil die Bestreitung desselben eine bei den protestantischen Dogmenhistorikern beliebte Behauptung ist. Wollte man ihnen glauben, so wären Tertullian und Irenäus Katholiken, weil sie eine äussere Glaubensnorm verlangen, und weil ihr Christentum wesentlich auf Satzungen ruht. Und Clemens wäre ein Protestant, oder, wie man sich ausdrückt, da man dieses Wort nicht brauchen will, Clemens wäre ein Mystiker. „Das Christentum des Clemens ist der Geist, der ihn inspiriert, der ihn leitet, und der ihn am häufigsten in der Auswahl bestimmt, die er aus den der Philosophie entlehnten Elementen trifft.“ [1]) So findet man dann in Alexandrien gegen das Jahr 200 die Religion des Geistes und den liberalen Protestantismus im Gegensatz zum Katholizismus, der zur selbigen Zeit in Karthago, Rom und Lyon Triumphe feiert.

Das bedeutet, das Ebenmass der Lehre des Clemens zu zerstören. Offenbarung und Philosophie sind ihm in dreifacher Beziehung verknüpft; zunächst hat die Philosophie die Aufgabe, die Seele zu reinigen und in der Sittlichkeit zu fördern, damit sie so für die Aufnahme des Glaubens bereitet werde; dann kommt der Glaube selbst, schliesslich erhebt sich die Gnosis auf dem Grund des Glaubens [2]). Diese Unterscheidung ist von grundlegender Bedeutung. Warum sollte nun Clemens die zentrale Beziehung, den Glauben, den beiden andern zum Opfer bringen? Wir haben schon dargelegt, dass er diesen Glauben nicht anders auffasst als Tertullian und Irenäus. Das soll uns auch noch im folgenden beschäftigen.

„Es ist unvermeidlich, dass die in grosse Irrtümer fallen, die sich an grosse Dinge wagen, wenn sie nicht von der Wahrheit selbst den Kanon der Wahrheit empfangen haben. Diese kommen vom rechten Weg ab und fallen von einem Irrtum in den andern, und das ist recht so, da sie kein

1) E. de Faye, Clément d'Alexandrie (Paris 1898), p. 298 f. Dieselbe Auffassung bei Bigg, The christian Platonists of Alexandria (Oxford 1886), besonders S. 101.

2) Stromata VII, 3 (IX, 424 C): *φιλοσοφία ἡ ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίτει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως, ἐφ' ᾗ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια.* Ueber die Beziehung von Glaube und Gnosis vgl. Bardenhewer II, 52—58.

Kriterium des Wahren und Falschen haben . . . Wie ein Mensch zum Tiere wird, sowie er zu den Opfern der Tränke der Circe kommt, so hört der auf, ein Mann Gottes und dem Herrn treu zu sein, der die kirchliche Ueberlieferung verwirft und den Meinungen menschlicher Häresien sich anschliesst . . . Denn wir haben zum Prinzip der Lehre den Herrn, der durch die Propheten, das Evangelium und die seligen Apostel ‚auf verschiedene Art und zu wiederholten Malen' (Hebr. 1, 1) uns vom Anfang zur vollendeten Gnosis führt. Wenn jemand bezüglich des Prinzips meint, ein anderes sei nötig, so wird es nicht unversehrt bleiben . . . (Die Schrift des Herrn und seine Stimme), das ist unser Kriterium für die Auffindung der Gegenstände (der Gnosis) . . . Das Prinzip ist über alle Diskussion erhaben." [1])

Clemens spricht hier nicht von der philosophischen Propädeutik: er spricht von dem Glauben und der Gnosis, die auf dem Glauben ruht. Wie nun, da die Gnosis auch von den Häretikern geübt wird, welcher Unterschied besteht zwischen der häretischen Gnosis und der kirchlichen Gnosis? Die Häretiker halten sich nicht an den Kanon der Wahrheit, sie haben kein Kriterium der Wahrheit, weil sie die kirchliche Tradition (*παράδοσις ἐκκλησιαστική*) verwerfen. Was hat man unter dieser Ueberlieferung zu verstehen? Die *πίστις*, die Clemens hier *ἀρχή* nennt; es ist die Lehre der Propheten, des Evangeliums und der Apostel; es ist die Schrift und die Stimme des Herrn. Der Glaube oder die Offenbarung ist also der Ausgangspunkt der Betrachtung und Spekulation, kurz, der Gnosis, die unser Werk und unsere Erfindung (*εὕρεσις*) ist, das, was wir hinzutun. In dieser Aufklärungsarbeit dürfte die Berechtigung der griechischen Philosophie beruhen [2]). Diese Philosophie bringt nicht den Gläubigen um seinen Glauben, sondern stärkt ihn vielmehr in demselben: „Unser Glaube wird nicht entwurzelt werden, sondern wir werden vielmehr

1) Stromata VII, 16 (IX, 532). Harnack, Dogmengeschichte I[4], 413, erkennt angesichts dieser Texte an, dass „die empirische Fassung des Kirchenbegriffs, kraft welcher die Kirche das Institut der rechten Lehre ist, also auch von Clemens vollzogen" ist. Aber, fügt Harnack bei, „sie ist von Clemens lediglich in der Polemik, noch nicht in den thetischen Ausführungen verwertet worden". Ich glaube nicht, dass dieses die rechte Darlegung der Gedanken des Clemens ist.

2) Vgl. Stromata I, 1 (VIII, 705).

geradezu dort einen besseren Schutz und eine Uebung finden, die eine Kundgebung des Glaubens sein wird.“ [1]) Aber vergessen wir es nie: bei Clemens hat dieser exegetische und theologische Oberbau den Glauben zur Basis, wie er in der kirchlichen Ueberlieferung enthalten ist. Die Lehre Christi ist das einzige notwendige Fundament [2]), und nur die Gnosis ist annehmbar, welche Clemens *ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις* [3]) nennt.

„Der allein ist in unsern Augen ein Gnostiker, der (im Studium der) hl. Schriften ergraut ist, und an der apostolischen und kirchlichen Korrektheit der Dogmen unversehrt festhält.“ [4])

Könnte man eine Erklärung wünschen, die sich mehr in den Bahnen des Irenäus bewegte und uns mehr Klarheit über den Gnostizismus des Clemens gäbe? Wir wollen noch eine weitere anführen. Die Häretiker, schreibt Clemens, welche die göttlichen Reden und die hl. Schrift missbrauchen, gehen nicht in das Himmelreich ein und lassen den Nächsten nicht zur Wahrheit gelangen.

„Sie selbst haben nicht den Schlüssel zum Eintritt, sondern einen falschen Schlüssel und, wie man zu sagen pflegt, einen Nachschlüssel. Sie treten nicht wie wir durch die Tür, die Ueberlieferung des Herrn [5]), ein, sondern sie öffnen sich ein Seitenpförtchen, indem sie heimlich die Mauer der Kirche durchdringen dadurch, dass sie sich über die Wahrheit hinwegsetzen und sich zu Mystagogen gottloser Seelen machen.

Denn dass ihre menschlichen Konventikel später sind als die katholische Kirche [6]), das zu beweisen braucht es nicht vieler Worte. Die Lehrtätigkeit des Herrn zur Zeit seiner Gegenwart (auf Erden) begann unter Augustus und fand ihr

---

1) Stromata I, 2 (VIII, 709 B): *συγγυμνασίαν τινὰ πίστεως ἀποδεικτικήν.*

2) Vgl. Cohortatio ad gentes 11 (VIII, 288 f.).

3) Stromata VII, 16 (IX, 544 A). Wie kann Harnack (a. a. O.) sagen, dass er der Gnosis d. h. der selbständigen Frömmigkeit, wie er sie verstand, einen selbständigen Wert beilegte? Derselbe Irrtum bei Loofs (a. a. O. 171), der auf den Gegensatz der „inneren Freiheit persönlichen Christentums“ des Clemens und der „grösseren Kirchlichkeit“ seines Schülers Origenes hinweist.

4) Stromata VII, 16: *τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων.*

5) *Διὰ τῆς τοῦ κυρίου παραδόσεως εἴσιμεν.*

6) *Ὅτι μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν.*

Ende mitten in der Regierung des Tiberius (14—37)[1]): die Lehre der Apostel des Herrn, die Tätigkeit des Paulus einbegriffen, endete unter Nero (54—68). — Frühestens in der Zeit der Regierung des Hadrian (117—138) treten die Erfinder der Häresien hervor: sie setzen sich fort bis zur Zeit Antoninus des Aelteren (138—161), so z. B. Basilides, obwohl er sich als Schüler des Glaukias, des angeblichen Dolmetsch des Petrus, ausgibt, wie (diese Häretiker) sich rühmen; so auch Valentin, der ein Schüler des Theodas, des sogenannten Jüngers Pauli, gewesen sein will, so Marcion[2]). Es ist klar, dass diese Häresien, die später entstanden sind, und in noch höherem Masse, die noch jünger sind, Neuerungen und Aenderungen sind im Vergleich zur alten und wahrhaftigen Kirche[3]).

Nach dem Gesagten ist es meines Erachtens klar, dass es nur eine wahre Kirche gibt, die wahrhaft alt ist, und der die wahren Gerechten zugeschrieben sind. Da Gott und der Herr nur einer sind; — er, der über alles Verehrungswürdige, sei auch als der einzige gepriesen — so nimmt (die Kirche) in Nachahmung dessen an der Natur der Einheit teil, die Kirche, welche eins ist, und welche die Häretiker in vielfältige Häresien teilen möchten[4]).

Im Wesen, in der Idee, im Prinzip und im Ansehen ist also wie wir sagen, die alte katholische Kirche eins[5]) in der Einheit eines Glaubens, der gemäss den beiden Testamenten ist . . . Der Vorzug der Kirche als das Prinzip ihrer Verfassung besteht in der Einheit[6]), und sie steht über allem, ohne dass es etwas ihr Aehnliches oder Gleiches gäbe.

---

1) Nach dem Text von Hort-Mayor S. 188.

2) Es folgen im Text drei Zeilen, über deren Lesung sich die Herausgeber nicht verständigen können. Hort und Mayor verbessern Marcion in Markus und fassen sie auf wie folgt: „Markus, der Evangelist, war älter als Glaukias und Theodas, die beide Apostelschüler sein sollen. Er war selbst älter als Simon, der ohne Zweifel Petrus hörte." Dieser Simon der Magier ist der erste Häretiker.

3) *Τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας.*

4) Griechisch: *Φανερὸν οἶμαι γεγενῆσθαι, μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν, τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν . . . Τὸ ἄκρως τίμιον κατὰ τὴν μόνωσιν ἐπαινεῖται, μίμημα ὂν ἀρχῆς τῆς μιᾶς. Τῇ γοῦν τοῦ ἑνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἡ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἱρέσεις.*

5) *Μόνην εἶναι φαμὲν τὴν ἀρχείαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν.*

6) *Ἡ ἐξοχὴ τῆς ἐκκλησίας, καθάπερ ἡ ἀρχὴ τῆς συστάσεως, κατὰ τὴν μονάδα ἐστίν.*

Was die Häresien betrifft, so tragen die einen den Namen eines Menschen, wie die des Valentin, Marcion, Basilides, sie rühmen sich selbst, die Lehre des Matthias zu besitzen[1]: denn wie es nur eine Lehre aller Apostel gibt, so ist auch die Ueberlieferung (dieser Lehre) nur eine. Die andern tragen den Namen eines Ortes wie die Peratiker, oder den Namen eines Volkes wie die Phrygier, oder den Namen einer Tugend wie die Enkratiten, oder den Namen der ihnen eigentümlichen Anschauungen wie die Doketen . . ."[2])

Hier ist doch der Gegensatz der Kirche und der Häresien mit aller Klarheit ausgesprochen. Angesichts der vielfältigen sich bekämpfenden Häresien ist die Kirche nur eine[3]), sie besitzt eine Einheit, die zu ihrer Verfassung, ihrem Prinzip, ihrem Ursprung und zur Absicht ihres göttlichen Stifters gehört. Im Vergleich zu den Häresien, die alles Neubildungen sind, ist die Kirche alt und bejahrt, wahrhaft und ehrwürdig und heilig. Zu ihr allein gehören die Gerechten, wie ihr allein die Lehre der Apostel, aller Apostel in authentischer Ueberlieferung eigen ist. Einig, heilig und apostolisch, ist sie obendrein katholisch: das Wort, das bei Irenäus fehlt, wird von Clemens ausgesprochen[4]). Und wir fügen bei, sie ist die Mutterkirche.

„O wunderbares Geheimnis. Einer ist der Vater des Weltalls, ein Hl. Geist ist allenthalben, eine und einzig die jungfräuliche Mutter, denn ich liebe es, die Kirche so zu bezeichnen . . . unbefleckt wie eine Jungfrau, liebevoll wie eine Mutter."[5])

Wir spüren hier den Hauch mystischer Begeisterung wie bei Ignatius von Antiochien, aber sie bezieht sich auf einen so unmittelbar wahrnehmbaren Gegenstand wie die Häresien. Denn

---

1) Clemens meint die sogenannten *Παραδόσεις* des hl. Matthias, eine in den Gemeinden des Basilides sehr geschätzte Apokryphe. Diese Apokryphe aus dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts wird von Clemens oft zitiert. Preuschen, Antilegomena, S. 13—15.

2) Stromata VII, 17. Hort and Mayor, S. 188—190.

3) Vgl. die bemerkenswerte Ausführung über denselben Gedanken der Einheit der Kirche, Paedagog. I, 4 (VIII, 260) und Stromata III, 11 (VIII, 1172). Man kann also nicht sagen, dass Clemens die Fassung des Kirchenbegriffs im 15. Kapitel des 7. Buches der Stromata geändert habe, wie Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 412 annimmt. — Die Stromata (etwa 208—211) sind das letzte Werk des Clemens.

4) Kattenbusch, II, 926 bemüht sich, dem Wort *καθολική* den Sinn von *τοῦ θεοῦ* zu geben

5) Paedagog. I, 6 (VIII, 300 B).

diese Begeisterung hat den Zweck, mehr Bedeutung und Nachdruck dem Gegensatz der Einheit der Kirche und der Vielfältigkeit der Häresien zu geben. Wir geben zu, dass Clemens nicht wie Irenäus solchen Nachdruck legt auf die Bande, welche die einzelnen Mitglieder dieses grossen Leibes untereinander einen; aber sicher ist es, dass die katholische Kirche des Clemens eine Glaubensregel, einen Kanon der Liturgie, einen Schriftkanon und eine gemeinschaftliche Tradition besitzt. Wenn in diesem empirischen Katholizismus die Bischöfe nicht so wie bei Irenäus hervortreten, so ist es nicht unangebracht zu bemerken, dass die Einzelgemeinden als Einheiten, deren Gesamtheit den empirischen Katholizismus bildet, nicht mehr hervortreten. Und doch bestehen sie doch nichtsdestoweniger im einzelnen, und ihre individuelle Einheit wird durch den monarchischen Episkopat gewährleistet, der, wie die Kirchen selbst, von den Aposteln eingesetzt ist. So reich immer in dem Werk des Clemens, insofern es uns erhalten ist, der Anteil der philosophischen Propädeutik und der darauf aufbauenden kirchlichen Gnosis einerseits sein mag: die Auffassung des Glaubens ist bei ihm dieselbe wie bei Irenäus, seine Kirche ist hierarchisch und antihäretisch.

Vergegenwärtigt man sich die vorstehende Analyse der Tatsachen, so wird man zögern, den folgenden Worten von Bigg zuzustimmen: „Kein Echo des Kampfes, der zu seiner Zeit um den Sieg der Hierarchie geführt wurde, drang in die stille Zurückgezogenheit, in der Clemens lehrte und schrieb. Er spiegelt mit Sicherheit und Treue das Bild der alten Zeit wider, in der er selbst aufgewachsen war. Sein Herz ist bei der Republik, er ist der Samuel der neuen Monarchie.“ [1])

1) Bigg, Christian Platonists, S. 100. — Für eine vollständigere Beschreibung des dem Clemens zeitgenössischen bischöflichen Regiments wäre hinzuweisen auf das, was man von Serapion weiss, der zwischen 190 und 211 Bischof von Antiochien war, vor allem Eusebius KG VI, 12. — Man könnte auch an die beiden interessanten Vorfälle erinnern, die Hippolyt in den Comment. in Danielem XVIII und XIX (Hippolyts Werke I, 1, S. 230—234) berichtet; der erstere betrifft einen Bischof von Syrien, der zweite einen Bischof von Pontus. Die beiden Vorfälle zeigen, wie in jeder Kirche der Bischof alles bedeutete, und dass, wenn es ihm etwa an der rechten Einsicht fehlte, er seine ganze Gemeinde mit sich zu den Torheiten fortreissen konnte, die Hippolyt beschreibt. Der Danielkommentar gehört dem Jahre 204 an, entstammt also genau der Zeit des Hippolyt.

VI. Kapitel.

Die Wandlungen Tertullians.

Tertullian, ein Karthager von Geburt, ist nicht mit Unrecht von Eusebius als Römer bezeichnet worden, denn er ist es ebenso wie Irenäus. Er bekehrte sich spät — er dürfte gegen 160 geboren sein und wurde 195 etwa Christ, — wurde bald Priester in Karthago; er war ein Apologet nach Art des Justinus und Irenäus, eine Zeitlang der wahre Wortführer der Christenheit, griechisch sowohl wie lateinisch, denn er schrieb in beiden Sprachen. Er stellt mit einem ganz persönlichen Einschlag als eristicus et ardens vir[1]) die Tradition dar[2]). Dann wendet er sich der „neuen Prophetie" zu, lehnt sich gegen Rom auf und endet isoliert im Dunkel.

Wäre Tertullian gestorben, ehe er sich dem montanistischen Irrtum zuwandte, so würde sich seine Lehre von der Kirche nicht sehr von der des Irenäus unterscheiden, dessen grosses Werk „Contra haereses" er übrigens gekannt und benutzt hat. Aber Tertullian ist nicht nur Katholik gewesen; er wollte das Prinzip der auf der Tradition ruhenden Glaubensregel mit dem der individuellen prophetischen Inspiration in Einklang bringen. Sein Katholizismus der guten Zeit bestätigt den Begriff des Katholizismus, wie ihn uns Irenäus gab; aber auch sein halber und sein ausgesprochener Montanismus bestätigen ihn in gleicher Weise.

Das werden wir zunächst an seiner Schrift „De praescriptione haereticorum", die gegen 200 entstanden ist, ersehen.

I.

Da die Christen mit ihrer gleichförmigen Glaubensregel eine Einheit bilden, ist es natürlich, dass die, welche von derselben abweichen, Aergernis erregen: „Plerique hoc ipso scandali-

1) Das Wort stammt vom hl. Hieronymus. Epistola LXXXIV, 2.
2) Hierüber vgl. gegen Harnack Bardenhewer II, 340 und 362.

zantur, quod tantum haereses valeant.“ Es sind ihrer zu viele; und sie haben zu grosse Bedeutung. Sie gewinnen für ihren Irrtum Gläubige, die man als klug und bewährt kannte: hier einen Bischof, dort einen Diakon, anderwärts einen Lehrer oder selbst einen Martyrer[1]). Tertullian gibt die Tatsache zu, meint aber, man solle sich darüber nicht aufregen. Denn man dürfe nicht den Glauben nach den Leuten beurteilen, die ihn verraten; der Wind weht leichtes Stroh hinweg; der Weizen, der bleibt, ist um so reiner. Ist nicht der Herr verlassen und verraten worden? Und ebenso Paulus? Hat der Herr es nicht vorausgesagt, es würden falsche Propheten, Apostel und Antichristen kommen? Hat uns nicht der hl. Paulus gegen Häresien geschützt? Darum lasse man sich durch diese Flut von Häresien nicht in Verwirrung bringen, denn sie sind vorherkündet[2]).

So kommt Tertullian bald zum Kern seiner Anklagerede, er kritisiert die Häresie, hier den gelehrten Gnostizismus, und macht ihm denselben Vorwurf, wie schon Irenäus und Clemens von Alexandrien: er sei eine verweltlichte Sophistik[3]). Die Irrtümer der Gnostiker „natae de ingenio sapientiae saecularis“ sind eine frevelhafte Erklärung der göttlichen Natur und der Menschwerdung. Sie sind durch die Philosophie verführt: Valentin ist von den Platonikern angesteckt, Marcion von den Stoikern und Epikuräern. Häretiker und Philosophen handeln von denselben Dingen, dem Ursprung des Bösen, dem Ursprung des Menschen und Gottes. Ihrer aller Methode ist die des Aristoteles, des unseligen Aristoteles[4]).

---

1) Praescr. 3: „Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere?“

2) Praescr. 1—6.

3) Dasselbe Argument wird vom hl. Hippolyt wieder aufgenommen, zitiert bei Eusebius KG V, 28. Der Gedanke, in den verschiedenen gnostischen Irrtümern Entlehnungen aus der griechischen Philosophie zu sehen, ist auf die Spitze getrieben in den Philosophumena, vor allem im siebenten Buch. Nach diesem ist Basilides durch Aristoteles verführt worden, Valentin durch Plato und Pythagoras, Marcion durch Empedocles, und ähnlich die andern. Tertullian und Hippolyt erstrebten eine Reaktion gegenüber dem Entgegenkommen, welches die griechischen Apologeten, ihre Vorgänger und vielleicht auch die hellenistischen Juden der griechischen Wissenschaft erzeigt hatten.

4) Praescr. 7: „Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in

Wozu ist diese ganze Philosophie nütze? Der hl. Paulus hat uns gewarnt, uns durch sie verführen zu lassen. Und der hl. Paulus kannte diese menschliche Weisheit „affectatricem et interpolatricem veritatis" sehr wohl, er hatte sie in Athen in ihren Wirkungen kennen gelernt[1]). Wir haben nichts mit ihnen gemein.

„Viderint, qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est, post Christum Jesum; nec inquisitione, post euangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere; hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus."[2])

Irenäus dachte ebenso, als er sich auf den blossen Glauben berief im Gegensatz zu den Gnostikern, die nach vollkommener Erkenntnis streben und die Einfalt der „Psychiker" verachten. Tertullian als echter Afrikaner gibt diesem Gedanken eine scharf zugespitzte Form. Er lässt es nicht gelten, wenn man ihm das Wort des Evangeliums: „Suchet, so werdet ihr finden" entgegenhält. Denn man sucht nur, was man noch nicht gefunden hat: wenn wir den Glauben gefunden haben, so haben wir nichts zu tun, als ihn zu bewahren. Und wenn

---

coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit . . . Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et christianis?" — Vgl. das interessante griechische Fragment von *Περὶ ἐκκλησίας*, das dem Bischof Anthimus von Nikomedien zugeschrieben wird und durch G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Roma 1901) S. 95—98 aufgefunden und publiziert wurde. Dieses Fragment zeigt vielmehr die Art des Irenäus und Tertullian als die des Origenes. Der Anfang lautet: „Wie es nur einen Gott gibt, einen Sohn Gottes und einen hl. Geist, so hat auch Gott nur einen Menschen geschaffen und ein Weltall, und es gibt nur eine katholische und apostolische Kirche und eine Taufe für die ganze Welt. *Μία τοίνυν καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία ἔστι καθ' ὅλης οἰκουμένης*, die heut noch den Glauben bewahrt, den sie von den Aposteln empfangen hat. Sie wird katholisch genannt, weil sie über die ganze Kirche verbreitet ist . . . Die Häresien dagegen haben (ihre Lehre) nicht von den Aposteln erhalten oder den Apostelschülern oder den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel . . . und sie sind nicht überall aufgetreten . . . und ihre Gemeinden werden nicht katholisch genannt." Der Verfasser zeigt dann, dass sie auf die Sadduzäer, Simon usw. zurückgehen, und dass alle Häresiarchen ihre Lehre den Philosophen, vor allem Plato, Aristoteles und dem Hermes Trismegistos entlehnt haben.

1) Vgl. De anima 3.

2) Praescr. 7.

wir noch etwas zu suchen hätten, so dürften wir uns nicht an die Häretiker wenden, bei denen alles „unserer Wahrheit", unserer regula fidei[1]), fremd, ja feindlich gegenübersteht. Tertullian gibt die Artikel dieser regula fidei an, indem er das Taufsymbol von Karthago in seinem Stil übersetzt[2]). Das ist, so fährt er fort, die von Christus eingeführte Regel, die Regel, welche keine Frage stellt ausser denen, welche die Häretiker stellen, und in denen ihre Häresie besteht. Rühren wir nicht an dieser Regel, achten wir ihre Ordnung und ihre Fassung! Und wenn sie dir in irgend einem Punkte dunkel oder zweifelhaft ist, so wende dich an ein Mitglied der Kirche, das gelehrt und geübt ist, damit es mit dir nach Bedarf die Erleuchtung suche, die dir mangelt. Aber das Nichtwissen ist noch besser[3]).

Indes, werden die Häretiker einwenden, die regula fidei ist nicht alles, da noch die Schrift als Glaubensquelle in Betracht kommt. Sie streiten also über die Schrift. Tertullian erwidert, gerade das dürfen wir ihnen nicht gestatten. Zunächst, weil uns Paulus verbietet, mit Häretikern zu streiten. Ferner weil man bei den gegenwärtigen Häresien nicht weiss, was sie von der Schrift annehmen, welchen Text sie lesen, welche Erklärung sie geben: man würde also alle Mühe vergebens aufwenden, und der Gläubige, der, wie ihr meint, im Glauben befestigt wird, wenn man vor ihm mit einem Häretiker disputiert, wird durch das Durcheinander von Argumenten nur verwirrt werden. Nichts ist so unnütz, als über die Schrift zu streiten, „in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertae". Nur eine Frage darf man stellen: Wem gehört das anvertraute Glaubensgut, wem die Schrift?[4])

Stellt man die Frage so, so ergeben die Tatsachen die Antwort. Denn es hat wenig Wert, vorweg darzulegen, was

1) Ebenda 12: „Nemo inde instrui potest, unde destruitur: nemo ab eo illuminatur, a quo contenebratur. Quaeramus ergo in nostro, et a nostris, et de nostro, idque dumtaxat quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire."

2) Ebenda 13. Ueber den Wert dieser Stelle als Zeugnis für das Symbol von Karthago vgl. d'Alès, La théologie de Tertullien (Paris 1905), p. 256—257 und K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians (Paderborn 1907), S. 38—40.

3) Praescr. 14. Vgl. De anima 2.

4) Praescr. 15—19.

Jesus in seiner Beziehung zum Vater ist. Das allein ist wichtig, dass Jesus, als er auf Erden war, gelehrt hat, dass er zwölf aus seinen Jüngern ausgewählt hat, welche die Lehrer der Nationen sein sollten, dass er sie tatsächlich zu den Völkern geschickt hat, um sie zu lehren und zu taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Diese Apostel haben zuerst in Judäa den Glauben Jesu Christi gepredigt und daselbst Gemeinden gegründet; dann sind sie hinausgegangen zu den Nationen, sie haben ihnen dieselbe Lehre gepredigt, sie haben Gemeinden in jeder Stadt gegründet, und diesen von den Aposteln gegründeten Gemeinden haben dann die andern die Pflanze des Glaubens und den Samen der Lehre entnommen; und so tun es noch jetzt Tag für Tag die neugegründeten Gemeinden, die auch apostolisch genannt werden, da sie die Nachkommen apostolischer Gemeinden sind. So gibt es eine erste von den Aposteln selbst gegründete Kirche, von der alle andern ausgegangen sind[1]).

Tertullian entwickelt hier nur das Argument der apostolischen Nachfolge, wie er es bei Irenäus gefunden hat. Was die Apostel gepredigt haben, das hatten sie von Christus, und unsere Gemeinden sind apostolischen Ursprungs[2]). Mit andern Worten: die Gemeinden, die apostolisch sind, zeugen für die Apostel wie die Apostel für Christus[3]).

---

1) Praescr. 20: „Apostoli . . ., primo per Judaeam contestata fide in Jesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti, eamdem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt, et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cotidie mutuantur ut ecclesiae fiant, ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae, una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima et apostolicae, dum una omnes probant unitatem, dum est illis communicatio pacis, et appellatio fraternitatis, et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio."

2) Praescr. 21: „Constat omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; omnem vero doctrinam de mendacio praeiudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et Dei."

3) In De virginibus velandis 2, sagt Tertullian schon in seiner montanistichen Periode: „Sed eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi

Tertullian hat auf die Einwendungen zu antworten, welche die Häretiker, hier die Marcioniten, gegen dieses keineswegs neue Argument erheben. Zwei Hypothesen kann man aufstellen: Die Apostel haben nicht alles gekannt, und darum können wir in der Schrift auf Tiefen stossen, die sie nicht erforscht haben. Ferner: Die Apostel haben nicht allen alles gelehrt, was sie wussten; es kann also eine andere esoterische Ueberlieferung vorhanden sein, die tiefer ist als die der apostolischen Gemeinde.

Tertullian lässt weder die eine noch die andere Hypothese gelten. Wie könnten wir annehmen, Christus habe zugelassen, dass etwas vom Glauben denen unbekannt blieb, die er zu Lehrern der Menschheit einsetzte? Um ein Beispiel zu nehmen, durfte dem Petrus, der der Grundstein der Kirche werden sollte, etwas in der Ordnung des Glaubens unbekannt bleiben?[1]) Die Hypothese einer Geheimlehre, welche die Apostel wenigen Auserwählten vorbehalten hätten, lässt sich nicht halten. Man sage also nicht mehr, die Kirchen hätten falsch verstehen können, was die Apostel ihnen lehrten[2]).

Tertullian gibt unbedenklich zu, dass die Einzelkirchen irren und eine Korrektur nötig haben können: Der hl. Paulus hat die Galater als Unsinnige und die Korinther als fleischliche Menschen bezeichnet. Ebenso hat Paulus auch den Glauben und die Erkenntnis anderer Kirchen gelobt, die heut in voller Uebereinstimmung mit den Getadelten stehen: „Hodie cum illis correptis unius institutionis iura miscent.“[3]) Soll man nun also sagen, dass alle Kirchen geirrt haben? Soll man annehmen, der hl. Geist, den Christus schicken sollte, damit

---

apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam,“ Tertullian schreibt hier gegen Katholiken, die sich ebenfalls auf die Autorität der von Aposteln gestifteten Kirchen beriefen: er erinnert daran, dass er sich schon früher als sie auf diese Autorität berufen hat, spielt also auf die eben genannte Stelle in De praescriptione an. Man kann in diesen „quosdam“ römische Bischöfe sehen, wie Harnack, Dogmengeschichte I[4], 490 und E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampf des Abendlandes (Leipzig 1895) S. 44 es vorschlagen.

1) Praescr. 22: „Latuit aliquid Petrum aedificandae Ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum, et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem?“

2) Praescr. 27.

3) Ebenda.

er der Lehrer der Wahrheit sei, habe sich um keine Kirche gekümmert? und er, der Stellvertreter Christi, habe seine Pflicht vernachlässigt, indem er die Kirchen nach Belieben und anders glauben und den Glauben verstehen liess, als er selbst durch die Apostel predigte[1]).

Die Einmütigkeit der Glaubensüberzeugung, die mit dem Glauben unter dem Beistand des hl. Geistes verbunden ist, ist die erste Rechtfertigung der Unverfälschtheit der Ueberlieferung[2]).

Diese Ueberlieferung ist älter als jedwede Häresie[3]). Sie war schon im Besitzstand, als man noch nicht von dem Stoiker Marcion und dem Platoniker Valentin sprach[4]). Apelles ist noch jünger, da Marcion sein Lehrer war. Nigidius, Hermogenes und eine Schar anderer leben noch. Es springt in die Augen, wenn man auch nur auf die chronologische Reihenfolge sieht, dass das, was des Herrn und die Wahrheit ist, das Aelteste in der Ueberlieferung ist, und dass das Fremde und Falsche erst später entstanden ist[5]).

Die Priorität der kirchlichen Tradition ist durch die Tatsache gewährleistet, dass die apostolischen Gemeinden beweisen, dass sie tatsächlich auf die Apostel zurückgehen. Smyrna beruft sich auf Polycarp, den Johannes eingesetzt hat, Rom auf Clemens, der durch Petrus eingesetzt wurde, und ebenso die übrigen[6]). Die Häretiker sollten doch eine ähnliche *διαδοχή*

---

1) Praescr. 28: „Nullam (ecclesiam) respexerit Spiritus sanctus, uti eam in veritatem deduceret (Joh. 14, 26), ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de patre, ut esset doctor veritatis (Joh. 15, 26). Neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quam ipse per apostolos praedicabat."

2) Praescr. 28: „Nullus inter multos eventus unus est exitus: variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum."

3) Ebenda 29.

4) Ebenda 30. Dieselben Gedanken Adv. Marcion I, 19. Man erinnere sich, dass dasselbe Argument auch von Clemens von Alexandrien dargelegt wurde.

5) Praescr. 31: „Ita ex ipso ordine manifestatur id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum; id autem extraneum est et falsum, quod sit posterius immissum."

6) Praescr. 32: „Edant ergo (haeretici) origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostoli-

nachweisen. Wenn man durchaus für sie apostolische Vorfahren suchen will, so wird man sie in den von den Aposteln selbst verdammten Förderern des Irrtums finden: den Sadduzäern, Ebion, Simon, den Nikolaiten. Das ist die Genealogie der Häretiker mit ihren die Wahrheit preisgebenden Lehrern [1]). Wenn sie uns besiegen wollen, so mögen sie den Beweis, den wir gegen sie führen, uns gegenüber führen; sie mögen nachweisen, dass unser katholischer Glaube eine Häresie ist. Aber in Wirklichkeit haben wir die Priorität für uns; wir sind im Besitzstand seit den Aposteln, und die Apostel, statt uns zu verdammen, bestätigen uns in unserem Eigentum.

„Posterior nostra res non est, immo omnibus prior est: hoc erit testimonium veritatis ubique occupantis principatum. Ab apostolis utique non damnatur, immo defenditur: hoc erit indicium propietatis." [2])

Tertullian schliesst:

„Si haec ita se habent ut veritas nobis adiudicetur quicumque in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem." [3])

Das Werk „De praescriptione" schliesst mit einigen Bemerkungen, die nicht zu der eben dargelegten Beweisführung gehören, die aber deswegen Interesse haben, weil sie an ähnliche Gedanken erinnern, wie wir sie schon bei Irenäus kennen lernten. Die Häretiker, schreibt Tertullian, besitzen nur die Inspiration des Teufels. Die kirchliche Disziplin ist bei ihnen in unglaublicher Unordnung, ebenso die Predigt. Es widerstrebt ihnen nicht, mit Astrologen, Philosophen und Quacksalbern Gemeinschaft zu haben. Wehe, wie streng wird Gott am Tage des Gerichts mit diesen Ehebrechern sein! „Quid

---

cis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt . . ." Vgl. Kap. 36, wo er ebenfalls auf die Apostolizität der grossen Kirchen, vor allem Roms, zurückkommt. Ebenso Adv. Marcion I, 21; III; IV, 5.

1) Praescr. 33—34.

2) Praescr. 35.

3) Praescr. 37.

dicent, qui illam stupraverint adulterio haeretico virginem traditam a Christo?“[1])

* * *

Zur Beurteilung der eben analysierten Beweisführung ist es nötig, festzustellen, inwiefern sie von der juristischen Theorie der Verjährung abhängig ist.

Die Präscription in unsern modernen Gesetzbüchern ist nur eine Art der Präscription überhaupt, wie sie die römische Rechtssprache kannte. Als Präskription bezeichneten die Römer jedes Mittel, das durch eine der beiden Parteien angewendet wurde, um der gerichtlichen Klage der Gegenpartei unmittelbar ein Ende zu setzen, und das durch den Prätor in einer den Richtern übergebenen Formel zur Anwendung kam. Die Präscription ist also eine Einrede irgend welcher Art. Es ist klar, dass die Zwecke bei der Einrede verschiedener Art sein konnten: Bei Besitzstreitigkeiten besteht sie darin, den Besitz als rechtmässig in Anspruch zu nehmen und jeden anderweitigen Anspruch abzuweisen, weil eine bestimmte Anzahl von Jahren verflossen ist; man nennt sie die praescriptio longi temporis[2]). Die Präscription in diesem Sinn ist eine erst spät auftretende seltene Erscheinung: Gaius kannte sie noch nicht, sie wird zum erstenmal in einem Reskript vom 29. Dezember 199 erwähnt. Das erste Gesetz, das sie zur allgemeinen Anwendung zulässt, wurde im Jahre 424 durch Theodosius II. erlassen[3]). Es ist nun wenig wahrscheinlich, dass Tertullian ein Auskunftsmittel der Prozessführung, das ums Jahr 200 noch so neu und wenig verbreitet war, sollte auf das theologische Gebiet

---

1) Praescr. 41—44. — Es ist kaum nötig, daran zu erinnern, dass die Kapitel 45—53 nicht zum Werk des Tertullian gehören und in den besten Handschriften wie z. B. dem Codex Agobardinus (Paris, lat. 1622) fehlen. Sie bilden einen libellus adversus omnes haereses oder einen Ketzerkatalog, der wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammt.

2) F. Girard, Manuel élémentaire de droit romain ed. (Paris 1906), p. 199. P. Monceaux, Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne I (Paris 1901), p. 304.

3) Vgl. das Reskript des Severus und Caracalla vom 29. Dezember 299 bei Girard, Textes de droit romain, p. 187. P. de Labriolle „L'argument de prescription“ in der Revue d'histoire et de littérature religieuse XI (1906), 431.

übertragen haben. Tertullian wird den juristischen Ausdruck praescriptio in seinem älteren Sinn genommen haben, wo er eine dem Verfahren vorhergehende Einrede bezeichnet, durch die das ganze Verfahren unnütz gemacht wird.

Wenn man „De praescriptione haereticorum" nochmals aufmerksam durchliest, so findet man, dass das Argument der Einrede einfach der Traditionsbeweis ist. „Im Grunde", so hat Monceaux treffend bemerkt, „ist es der traditionelle Beweis, auf den sich die Verteidiger des Katholizismus zu allen Zeiten berufen haben. Schon die griechischen Polemiker des zweiten Jahrhunderts hatten die gnostischen Spekulationen im Namen der Lehre der Apostel abgewiesen, die rechtmässig von Generation zu Generation überliefert und unversehrt in der einen Lehre der Kirche erhalten sei. Aber hier wie in seinen apologetischen Werken schafft Tertullian durch seine straffe Beweisführung eine neue Methode, und er erhöht ihre Beweiskraft bedeutend, indem er in der Polemik das juristische Verfahren zur Anwendung bringt."[1]) Ich möchte nur die letzten Worte von Monceaux verbessern: Tertullian hat eine straffe Beweisführung, wie sie weder Irenäus noch ein anderer vor ihm zur Anwendung gebracht, und er erhöht noch zwar nicht ihre Wucht, aber doch ihren Eindruck, indem er ihr dadurch den Anschein des Neuen gibt, dass er in der Kontroverse die Advokatensprache anwendet[2]).

Versuchen wir es, die Beweisführung Tertullians darzulegen. Der echte Glaube ist der, welcher in der allen Kirchen gemeinsamen regula fidei enthalten ist: dieser Glaubensregel gebührt also der Vorzug vor jeglicher andersartigen Aufstellung der Häretiker, von der die Häretiker behaupten, sie sei durch die Schrift oder die Philosophie gerechtfertigt.

Tertullian legt dies zunächst in einer Ausführung dar, die wir schon bei Irenäus getroffen haben: die echte Ueberlieferung ist die, welche keine Aenderung erfährt. Er fasst diese Darlegung in den lapidaren Satz zusammen: „Quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum." Tertullians Art ist es nicht, sich mit dem Nachweis der Fort-

1) Monceaux, I, 331. De Labriolle, Tertullian, de praescr. (Paris 1907) p. XXV.

2) Vgl. vor allem Praescr. 37.

dauer im Lauf der Zeit zu beschäftigen, er denkt nur an die Einmütigkeit der Gegenwart, und da er gegen die Häretiker seiner Zeit kämpft, spricht er nicht gerade von der Einmütigkeit, sondern von dem vielen gemeinsamen Glauben „apud multos unum". Vinzenz von Lerin mit seinem allzu eng umgrenzten Kanon kennt nicht die Nuancen, die Tertullian hervortreten lässt. — Tertullian führt ferner zu Gunsten der Uebereinstimmung der gegenwärtigen Lehre der Kirchen mit der der Apostel ein anderes Argument an: der Beistand des hl. Geistes ist durch den Herrn den Jüngern bis ans Ende der Welt verheissen worden, die an ihn glauben würden: wo würde nun dieser Beistand geblieben sein, wenn alle Kirchen ausnahmslos geirrt hätten?[1]) An dritter Stelle beruft sich Tertullian — und das ist Argument der apostolischen Nachfolge im eigentlichen Sinn, das Irenäus so erschöpfend dargelegt hatte — auf die Tatsache, dass die grossen Gemeinden apostolische Gründungen sind: die diesen Kirchen gemeinsame Ueberlieferung ist also apostolisch. Tertullian schreibt hierüber mit Beredsamkeit in einer Weise, die offenbar von Irenäus beeinflusst ist[2]).

Tertullian beruft sich keineswegs auf die praescriptio longi temporis[3]). Zwar drückt er sich in einer Weise aus, die

---

1) Adam, Der Kirchenbegriff, S. 36, unterscheidet gleich uns drei Beweisgänge bei Irenäus: der erste und dritte sind empirischer Art, der zweite gründet sich auf den Glauben, d. h. die Gewissheitsverbürgung durch den hl. Geist. Schon Irenäus (III, 24, 1) hatte darauf hingewiesen. Dass der hl. Geist der Kirche beisteht, wird dann von Novatian wieder betont, De trinitate 29: „Unus et idem spiritus, qui in prophetis et apostolis, nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper . . . Hic est qui ipsorum (discipulorum) animos mentesque firmavit, qui euangelica sacramenta distinxit, qui in ipsis illuminator rerum divinarum fuit . . . Hic est, qui prophetas in ecclesia constituit, magistros evadit, linguas dirigit, virtutes et sanitates facit . . . quaeque alia sunt charismatum dona componit et digerit . . . Hic est, qui operatur ex aquis secundum nativitatem, semen quoddam divini generis . . . Hic est, qui sectas repellit, regulam veritatis expedit, haereticos revincit, improbos foras expulit, euangelia custodit . . . In hoc Spiritu positus nemo . . . alia et sacrilega decreta constituit . . . (Hic) ecclesiam incorruptam et inviolatam perpetuae virginitatis sanctitate custodit."

2) Praescr. 36. Iren. III, 3.

3) Auch nicht in den andern Werken, in denen von der Präscription die Rede ist. Die Stellen sind zusammengestellt bei Labriolle, a. a. O.

einen täuschen könnte: „Mea est possessio, olim possideo". Aber er stützt sich nicht auf diesen alten und noch vorhandenen Besitz, um die Häretiker abzuweisen. Denn er fügt sogleich hinzu: „Habeo origines firmas, ab ipsis auctoribus, quorum fuit res: ego sum haeres apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo."[1]) Das Eigentum ist für den gegenwärtigen Besitzer als rechtmässig durch die Rechtstitel selbst nachgewiesen, zu denen die Präscription ihrerseits ergänzend hinzutritt: der Besitzer erklärt, dass er auf Grund eines Testamentes besitze, und er weist das Testament vor: er beweist, dass er Legate besitzt. Er tritt den vollen ausdrücklichen Beweis seines Eigentumsrechtes an, einen Beweis, der sich bei der praescriptio longi temporis erübrigt hätte.

Wenn der Beweis aus der Ueberlieferung so geführt wird, so erweist er die Rechtmässigkeit des ererbten Glaubens: jede dieser regula fidei widersprechende Lehre ist allein schon dadurch gerichtet, dass sie jüngeren Ursprungs ist als die apostolische Lehre. So gibt es eine praescriptio novitatis gegenüber der Häresie, ein Korollar zur direkten und positiven Rechtfertigung, die für den apostolischen Glauben gegeben worden ist[2]). Die Kontroversisten des 17. Jahrhunderts, die den sogenannten Präskriptionsbeweis zu Ehren gebracht haben, können sich auf Tertullian berufen, insofern er schon den Häretikern diese praescriptio veritatis entgegengehalten hat[3]).

Uebrigens sieht er ein, dass die Rechtfertigung der regula fidei durch die Tradition ein allgemeiner Beweis ist, durch den die Prüfung der Umstände und Einzelheiten nicht übrig gemacht wird: ebenso wehrt zwar die praescriptio novitatis die Häresie ab, entbindet aber nicht von der Notwendigkeit, ihre Einwürfe zu widerlegen. In den letzten Zeilen von De

---

S. 425—427. Marcion I, 1, 9, 21, 22; III, 1, 3; IV, 4, 5, 10, 38; V, 19; Hermog. 1; Praxean 2; Carne Christi 2.

1) Praescr. 37. Vgl. Scorpiace 9: „haereditarii discipuli et apostolici seminis frutices."

2) Als Tertullian Montanist geworden war, musste er es erleben, dass ihm von Katholiken gerade die praescriptio veritatis entgegengehalten wurde: „Novitatem igitur abiectant..." Ieiun. 1. De ieiunio ist nach 213 geschrieben.

3) Pesch, Praelectiones dogm. I, 246. Bardenhewer II, 360.

praescriptione erkennt dies Tertullian mit offenem Blick und ehrlich an, wenn er seine Beweisführung so zusammenfasst: „Sed nunc quidem generaliter actum est a nobis adversus omnes haereses". Mittels der praescriptio novitatis als Korollar der These von der Apostolizität der Glaubensregel hat er gezeigt, dass man es abweisen muss, sich mit den Häretikern in eine Diskussion über die Schrift einzulassen. Aber er fügt bei: Wenn Gott in seiner Gnade es erlaubt, „etiam specialiter quibusdam respondebimus[1])". Irenäus hatte es nicht anders gehalten. Nach seinem Vorbild unternahm dann Tertullian eine vertiefte Kritik des Marcionitismus; er schrieb gegen Hermogenes, gegen die Schüler des Apelles und Valentin und gegen Praxeas. Die Wahrheit ist das, was „a primordio" war, die Häresie ist neu. Man verwirft also die Häresie deswegen, weil sie etwas Neues ist, ohne sich in Einzelheiten einzulassen, „sine retractatu doctrinarum": aber diese Methode, auf religiösem Gebiet angewendet, macht natürlich misstrauisch, wenn man sich einzig und allein auf sie beruft[2]). Das Neue einer Lehre genügt, um sie zu verurteilen; indes muss man diese Lehre im einzelnen kritisieren, wenn man mit Erfolg die Geister vor Ueberraschungen schützen und nicht den Anschein erwecken will, als ob man ohne Prüfung verurteile[3]).

* * *

Die Schrift „De praescriptione haereticorum" hat das Verdienst, dass sie die Wahrheit ins rechte Licht stellt, dass die Kirche vor allem eine Autoritätslehre, und zwar von den Aposteln stammend, ist.

Tertullian denkt in diesem Punkt genau so wie Irenäus und Clemens von Alexandrien. Aber was weiss er aus seinen Gedanken zu machen! Er zeigt uns, wie die Apostel über die Erde ziehen und den Völkern dieselbe Lehre des einen Glaubens verkünden: „In orbem profecti, eamdem doctrinam eiusdem fidei

1) Praescr. 44.

2) Adv. Marcion I, 1.

3) Adv. Praxean 2: „... id esse verum, quodcumque primum, id esse adulterum quodcumque posterius. Sed salva ista praescriptione, ubique tamen propter instructionem et munitionem quorundam dandus est etiam retractatibus locus, vel ne videatur unaquaeque perversitas non examinata, sed praeiudicata damnari."

nationibus promulgaverunt.“ In jeder Stadt wird eine Kirche gegründet, aber alle Kirchen sind unter sich durch das dauerhafte Band ihres gemeinsamen apostolischen Ursprungs verbunden. Daher kommt auch ihre Einheit in der Gegenwart: so zahlreich und gross sie sein mögen, „sie alle bezeugen ihre Einheit: sie stehen in friedlichem Einvernehmen, sie sind verbrüdert, sie erweisen sich wechselseitig Gastfreundschaft: alles Rechte, die durch kein anderes Gesetz geregelt sind als die eigene Tradition desselben Glaubens[1])“.

Wir sehen ab von dem polemischen Gesichtspunkt, auf den sich Tertullian in De praescriptione aus taktischen Gründen stellt, und kommen nun sogleich zum Kern seiner lebhaften Darstellung: „Durcheilt die apostolischen Kirchen, wo noch die Lehrstühle der Apostel an ihrem Platz stehen . . . Wohnt ihr in der Gegend von Achaia, so gehet nach Korinth. Ist eure Heimat bei Mazedonien, so habt ihr Philippi und Thessalonich. Wenn ihr nach Asien geht, so habt ihr Ephesus. Wenn ihr an den Grenzen Italiens weilt, so habt ihr Rom, dessen Autorität auch für uns von Bedeutung ist. Glückliche Kirche! Die Apostel haben für sie ihre ganze Lehre mit ihrem Blut hingegeben. Petrus erduldete dort die Todesstrafe ähnlich dem Herrn. Paulus ist dort mit ähnlichem Tod gekrönt worden wie Johannes (der Täufer). Der Apostel Johannes wurde dort in kochendes Oel getaucht und ging unversehrt daraus hervor. Achten wir darum darauf, was Rom gelernt hat, und was es nun lehrt, was es mit den afrikanischen Kirchen gemeinsam bezeugt. Es kennt nur einen Gott, den Schöpfer des Weltalls, Jesus Christus, den von der Jungfrau Maria Geborenen, den Gottessohn und Schöpfer, die Auferstehung des Fleisches. Es fügt das Gesetz und die Propheten den Evangelien hinzu, das ist die Quelle, aus der es den Glauben schöpft. Diesen Glauben sichert sie durch das Wasser, sie bekleidet ihn mit dem hl. Geist, sie nährt ihn mit der Eucharistie; sie ermahnt zum Martyrium, sie nimmt niemanden auf, der diesen Einrichtungen entgegen ist: „adversus hanc institutionem neminem recipit.“[2]) Ter-

1) Praescr. 20.

2) Praescr. 36. Die berühmte Stelle lautet: „Si Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur...

tullian hatte schon, als er von allen Kirchen sprach, gesagt: „Unius institutionis iura miscent.“[1])

Die Taufe ist das Sakrament, durch welches man Christ wird: wir sind Fische nach dem Vorbild Jesu Christi unseres symbolischen *IXΘΥΣ* und als Fische werden wir im Wasser geboren[2]). Die Taufe wird durch eine Formel von wenigen Worten gespendet, deren Aussprechen genügt, das unbegreifliche Wunder der Wiedergeburt zu wirken[3]). Diese wenigen Worte bestehen in der Anrufung des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes (Bapt. 6). Tertullian zeigt mittels eines logischen Schlusses, dass die Taufformel die Erwähnung der Kirche in sich schliesst: „... Necessario adicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est“ (ebenda). An anderer Stelle hatte er gesagt, dass die Anrufung des Vaters im Gebet des Herrn die des Sohnes und der Mutter in sich schliesst: „Ne mater quidem Ecclesia praeteritur, si quidem in Filio et Patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen[4])“. Nach der Meinung Tertullians ist man implicite „in Ecclesiam“ getauft.

Nach dem Untertauchen empfängt der Gläubige die Salbung: „Egressi de lavacro perungimur“ (Bapt. 7). Dann legt man ihm die Hände auf, indem man über ihn den hl. Geist herab-

---

Videamus, quid didicerit, quid docuerit, quid cum africanis quoque ecclesiis contestetur.“ Vgl. Adv. Marcionem IV, 5, wo Tertullian von den Römern spricht, denen „euangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt“. D'Alès, Tertullian, p. 216: „Tertullian hat sich nicht mit der gleichen Präzision (wie Irenäus) über die Natur der Rom zugefallenen Prärogativen ausgesprochen. Aber trotzdem hebt er den Primat Petri hervor, der der Grundstein der Kirche ist, dem die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut sind, der mit der Vollmacht zu binden und zu lösen ausgestattet ist ... (Die Kirche von Rom) ist die Mutter der Kirchen von Afrika: sie erscheint als der Mittelpunkt der Einheit durch die Lehre und ihr Verhalten.“ Vgl. im selben Sinn Tixeront, Histoire des dogmes I, 346.

1) Praescr. 27.

2) Bapt. 1.

3) Ebenda 2: „homo in aquam demissus et inter pauca verba tinctus“.

4) Ebenda 6. Vgl. die Bemerkung von Lupton, Tertull. De baptismo (Cambridge 1908), p. 19; Orat. 2. — Ueber die Kirche als Mutter vgl. Adv. Marcion II, 4; III, 24; IV, 11; V, 4; Bapt. 20; Monog. 6 und 7. Mart. 1. Ueber die Kirche und die drei Personen der Trinität vgl. Hippolyt, Contra Noet. 18. Es ist dies wenigstens bei Tertullian eine vereinzelte und ziemlich dunkle Auffassung. D'Alès, Tertullian 215.

ruft, der nun auf diesen gereinigten und geheiligten Leib herniedersteigt (8). Dann wird er zum Gebet mit denen zugelassen, die nun seine Brüder sind. Tertullian schildert uns, wie die Neugetauften aus dem Taufbad heraussteigen und zum erstenmal die Hände zum Gebet in der Kirche erheben: „. . . primas manus apud Matrem cum fratribus aperitis“ (20). Ausserhalb der Kirche gibt es keine Taufe. Es gibt nur eine Taufe, wie es nur eine Kirche gibt und einen Christus. Die Häretiker haben nicht denselben Christus wie wir, sie haben auch nicht dieselbe Taufe: kann es denn zwei Christi, zwei Taufen geben?. „(Baptismum cum) rite non habeant, sine dubio non habent.“[1]) Der heuchlerische und schwächliche Glaube der Häretiker spendet die Taufe „in iudicium“ im Gegensatz zum wahren Glauben, der „in salutem“ (10) tauft.

„Dandi quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem. Quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laicis ius est . . . Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea maioribus competat, ne sibi assumant dicatum episcopis officium. Episcopatus aemulatio schismatum mater est“ (Bapt. 17).

Die Kirche ist eine ungleiche Gesellschaft. Die Laien sind den Diakonen und Presbytern untergeordnet, und diese dem Bischof: alle schulden dem Bischof Ehrfurcht, die Laien sowohl wie die minores, d. h. die Diakonen und Presbyter[2]). Einheit und Frieden sind dann der Lohn. Wehe den Presbytern, welche sich das Amt des Bischofs anmassen: da entstehen Rivalitäten, die bedauerliche Spaltungen zur Folge haben. Der Bischof ist mit der höchsten Autorität und dem höchsten ordo bekleidet: man kann auf ihn die Bezeichnung „summus sacerdos“ anwenden, die dem jüdischen Hohenpriester zu Jerusalem reserviert war. Die ersten Bischöfe sind durch die Apostel eingesetzt worden[3]). In jeder Kirche wird man nur

---

1) Bapt. 15: „Sed de isto plenius iam nobis in graeco digestum est“. Eine Anspielung darauf, dass er De baptismo zuerst griechisch herausgegeben hatte.

2) Vgl. Praescr. 42: „(Haeretici) nec suis praesidibus reverentiam noverunt. — Schisma est unitas ipsis.“

3) Praescr. 32. Vgl. De fuga 13. Adv. Marcionem IV, 5.

auf das Zeugnis aller hin zum „ordo ecclesiasticus“[1]) erhoben: „Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res Dei constat.“[2]) Ein Presbyter, der eines schweren Fehltrittes überführt wird, kann abgesetzt werden[3]). Den Presbytern mit Ausschluss der Laien gebühren die „sacerdotalia munera“[4]) in Gemeinschaft mit dem Bischof, d. h. lehren, taufen und die Eucharistie feiern[5]). Die Presbyter und der Bischof mit ihnen sind die Mittler, welche der Sünder auf den Knien anruft, wie ein Flehender, der um Gnade bittet[6]). Es kommt dem Bischof zu, dem Sünder, dem verziehen werden kann, Verzeihung zu gewähren[7]). Wenn das Vergehen des Sünders derart ist, dass man ihn aus der Kirche ausschliessen muss, so wird das Urteil vom Bischof nach reiflicher Prüfung verkündet: „Nam et iudicatur magno cum pondere, ... si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur.“[8])

Die Eigentümlichkeit der Häresien ist es, sich von dieser Gemeinschaft des Lebens und der Lehre zu trennen. Sie sind die herbe, wilde Olive, die aus dem Olivenkern hervorgeht. Sie sind die wilde Feige, unfruchtbar und unnütz, die aus dem Feigenkern hervorgeht. Sie gehören unserm Stamm an,

---

1) Ich weise auf den Ausdruck ordo ecclesiasticus in De idol. 7 hin. Es ist richtig, dass Tertullian, der Katholik, sich an dieser Stelle darüber aufhält, dass man in den Klerus kaum wirklich bekehrte Christen aufnimmt: „Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum.“

2) Apol. 39.

3) Bapt. 17: „Sciant in Asia presbyterum . . ., convictum atque confessum . . ., loco decessisse“. Vgl. Ad uxorem I, 7.

4) Praescr. 41.

5) Virg. vel. 9: „Non permittitur mulieri in ecclesia loqui (I. Kor, XIV, 34), sed nec docere nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare.“

6) Paenitent. 9: „. . . presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari.“ Vgl. Pudicit. 13. Diese Haltung der Flehenden gab Anlass zu einer besonderen Verleumdung, aus der sich für die Geschichte der Bussdisziplin Schlüsse ziehen lassen. Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 410.

7) Pudicit. 18: „. . . levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit“. Die Sünden, die nicht leviora sind, sind von Tertullian in seiner katholischen Periode aufgezählt in De idololat. 1; Bapt. 4; Apol. 2 und 11; Spectac. 3 und 20. Vgl. D'Alès, Tertullian, S. 272—275.

8) Apol. 39. Die Exkommunikationen aussprechen gehört „in praesidentis officio“. Pudicit. XIV, 16.

aber nicht zu unserer Familie[1]). Man bricht mit den Häretikern, wie man es mit notorischen Sündern tut[2]). „Haeretici nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis.“[3]) Das Recht zu lehren, das dem Bischof und seinem Presbyterium zukommt, findet seine Ergänzung in dem Recht, den Irrtum zu verurteilen und die Häretiker auszustossen.

So erscheint die Kirche nach den Ausführungen Tertullians in seiner katholischen Periode. Derselbe scharfsinnige Dialektiker, der so entschieden betont hat, das Merkmal des Katholizismus sei zuvörderst „eiusdem sacramenti una traditio“, tritt nun für die persönliche Inspiration und die individuellen Geistesgaben ein.

II.

Das Buch „De virginibus velandis“[4]) ist zwischen 208 und 211 verfasst, als Tertullian noch nicht mit der Kirche gebrochen hatte. Der Anlass, dem dieser kleine Traktat sein Entstehen verdankt, ist anscheinend recht geringfügiger Art. Im Grund handelt es sich um dasselbe Problem wie in dem Osterfeststreit: bei verschiedenartiger Erklärung der Schrift entscheidet die Tradition; aber wenn nun zwei Traditionen im Streit sind, wer gibt da die Entscheidung? Wir haben, so sagt er, zwischen zwei Sitten zu wählen; die eine verlangt, dass die Jungfrauen einen Schleier tragen, die andere erlaubt ihnen denselben nicht zu tragen: die erste der beiden Gewohnheiten wiegt in einer Anzahl von Gemeinden Griechenlands vor, die andere aber wird von allen Kirchen beobachtet, die durch die Apostel oder unmittelbaren Apostelschüler gegründet worden sind. Wir können nicht sagen, dass diese zweite Gewohnheit „fremd“ ist, denn das sind nicht „Fremde, die mit uns in der Gemeinschaft des Friedens und der Bruderliebe

1) Praescr. 36.

2) Jeiun. 1: „... dum quaque ex parte anathema audiamus, qui aliter adnuntiamus.“

3) Bapt. 15.

4) Virg. vel. 2: „... non extraneorum, cum quibus scilicet communicamus ius pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem lavacri sacramenta. Semel dixerim, una Ecclesia sumus“. Vgl. Praescr. 20. Die durch die Apostel gegründete Kirche, die Tertullian im Auge hat, ist sicher die römische Kirche.

stehen“: ihr Glaube ist auch der unsere, wir sind ein und dieselbe Kirche.

Beachten wir, dass Sitte und Sitte verschiedene Dinge sind. Ein Brauch kann seinen Ursprung haben in Unwissenheit und Einfalt, er kann sich ferner auf seine lange Dauer (per successionem) berufen und schliesslich unrechtmässig der Wahrheit zuwider sein. Christus hat gesagt: Ich bin die Wahrheit. Christus hat nicht gesagt: Ich bin der Brauch. Die Glaubensregel allein ist unbeweglich und nicht der Verbesserung fähig[1]). Die Glaubensregel bleibt so unveränderlich wie ein Gesetz; alles aber, was die Disziplin und das christliche Leben betrifft, lässt Verbesserungen und Neuerungen zu, da die Gnade Gottes die Sendung hat, bis ans Ende an der Förderung der Seelen zu arbeiten[2]). Denn wie der Teufel stets tätig ist und täglich die Unruhe vermehrt, so hört auch Gottes Wirken nicht auf, sondern dauert ununterbrochen fort, um so mehr als der Herr den Paraklet gesandt hat, damit er der menschlichen Schwäche beistehe, die nicht alles gleich verstehen konnte, und nach und nach die Disziplin regle und vollende; denn der Hl. Geist ist ja der Stellvertreter Christi[3]). So lässt sich neben dem unantastbaren Glauben das unablässige Wirken des Geistes erkennen.

„Quae est ergo Paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod Scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?“ (Virg. vel. 1.)

Diese Ausführungen sind nicht ohne Zweideutigkeit, auf die noch hingewiesen werden muss. Es handelt sich hier nicht um das Wirken des Hl. Geistes vor der Ankunft Christi, sondern von seinem Wirken, insofern er, vom verherrlichten Christus gesandt, ihn in der Kirche ersetzt. Durch den

1) Virg. vel. 1: „Haeresim non tam novitas quam veritas revincit: quodcumque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo“. Das ist noch weit entfernt von der prescriptio novitatis.

2) Virg. vel. 1: „Hac lege fidei manente, cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei.“

3) Ebenda 3: „... cum propterea Paracletum miserit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini Spiritu Sancto.“

Hl. Geist wird das christliche Leben täglich geregelt und verbessert: Tertullian hat es ja eben ausgesprochen, dass alles, was sich auf die Disziplin bezieht, der Verbesserung unterworfen ist. Durch den Hl. Geist kann in gleicher Weise wie das Leben das Verständnis gefördert und verbessert werden.

Durch den Hl. Geist „Scripturae revelantur": die Schriften werden geoffenbart, offenbar neue inspirierte Schriften[1]). Die Offenbarung ist also nicht abgeschlossen, sie setzt sich fort und wird reicher Tag für Tag wie ein Baum, der wächst. Aber die Offenbarung setzt sich nur fort in Sachen der Disciplin und des christlichen Lebens, nicht in Glaubensangelegenheiten; denn die Glaubensregel bleibt so, wie sie Christus gestaltet hat. Man kann also sagen, dass die Gerechtigkeit zuerst rudimentär war; dann haben das Gesetz und die Propheten für sie das Kindesalter herbeigeführt, das Evangelium hat sie ins Jünglingsalter geleitet, und der Hl. Geist gibt ihr jetzt die Vollendung.

„Nunc per Paracletum componitur in maturitatem: hic erat solus a Christo magister et dicendus et verendus. Non enim ab se loquitur, sed quae mandantur a Christo. Hic solus antecessor, quia solus post Christum. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt. Hunc qui audierunt usque nunc, non olim, prophetantem, virgines contegunt."[2])

In der Frage, um die es sich handelt, ob man den Jungfrauen einen Schleier geben soll oder nicht, stellt Tertullian dem Brauch der apostolischen Kirchen die Wahrheit entgegen, die durch die neuen Propheten und den Geist enthüllt ist, der nicht aus sich selbst redet, sondern redet, was Christus ihm zu reden gegeben hat (Joh. 16, 13), und der einzige Lehrer ist, den Christus uns gibt, damit wir ihn anerkennen und verehren.

---

1) Vgl. Monogam 4.

2) Virg. vel. 1. Der Ausdruck „hic solus antecessor" ist eine Anspielung auf die Tatsache, dass die Katholiken sich auf die Autorität früherer Presbyter oder Bischöfe berufen: „Tempora et antecessores opponunt" (Virg. vel. 2): „Sed nec inter consuetudines dispicere voluerunt illi sanctissimi antecessores" (ebenda 3). Tertullian will nicht mehr von dieser traditionellen Lehrautorität reden hören, er will nur den Geist.

In der Schrift „De anima“ (208—211) liest man die Beschreibung einer Szene von Prophetie, die in Karthago in der gefüllten Kirche in Gegenwart des Klerus sich ereignete. Eine Christin aus Karthago, die mit dem Charisma der Offenbarung begabt war, pflegte den Sonntag in diesem Zustand auch während der liturgischen Versammlung zuzubringen: sie unterhielt sich dann mit den Engeln, mitunter sogar mit dem Herrn selbst, sie hörte oder sah Geheimnisse. Der Gegenstand ihrer Visionen stand in Beziehung zur Liturgie, zu den Lesungen, Psalmen, Homilien oder Gebeten. Eines Tages, so erzählt Tertullian, hatten wir von der Seelsorge gesprochen, während diese Christin im Geist verzückt war. Als der Gottesdienst beendet und das Volk entlassen war, fragte man sie, was sie in der Vision gesehen habe, — „Nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur“ [1]) — und sie sagte uns, dass sie eine Seele in leiblicher Gestalt gesehen habe. Tertullian zweifelt nicht, dass hier eine zuverlässige übernatürliche Offenbarung vorliege [2]).

Diese Offenbarung über die Natur der Seele ist ein Beweis, dass der Paraklet sich nicht auf Dinge der Disziplin beschränkt, sondern dass er auch die Lehre berührt, obgleich dies Tertullian zuerst bestritten hatte. Die Visionen der Perpetua und des Saturus, die uns in der Passio der hl. Perpetua und Felicitas erhalten sind, und die aus dem Jahre 203 stammen, beweisen es schon deutlich genug. Es bildet sich auf diese Weise eine Art neuer vom Parakleten angeblich inspirierter Gnostizismus: „Alle Unklarheiten der Vergangenheit und die angeblichen Parabeln verschwinden vor einer offenen und klaren Erklärung aller Geheimnisse, dank der neuen Prophetie, die vom Parakleten ausströmt.“ [3])

1) Die von Tertullian zitierten prophetischen Stellen sind zusammengestellt bei D'Alès, Tertullian, p. 452.

2) De anima 9.

3) Resurr. carn. 63. Der Text der Passio der hl. Perpetua und Felicitas findet sich bei Migne, P. L. III, 13—60 und bei Robinson, The passion of S. Perpetua (Cambridge 1891). Der lateinische Text ist das Original, aber Tertullian ist nicht der Verfasser. Es ist klar, dass in der Zeit, in die das Martyrium der hl. Perpetua und ihrer Gefährtinnen fällt, in der Christenheit zu Karthago ein mächtiges Wirken des Geistes der Vision und Offenbarung herrschte, ohne dass man sagen kann, dass dabei der eigentliche Montanismus im Spiele wäre. Ueber den Verfasser der Passio Perpetuae vgl. Bardenhewer II, 629.

So spricht Tertullian immer noch in der Periode von 208—211.

Die Kirche hat Energumenen wie Montanus und seine zwei Prophetinnen ausgeschlossen: die Entscheidung bezüglich des Prophetismus und des Rechtes, sich als eine Fortsetzung der Offenbarung auszugeben, war noch nicht gefällt. Es scheint, dass diese Entscheidung lange in der Schwebe gelassen wurde. Tertullian jedenfalls spricht sich schon vor 213 hart aus über die Christen, welche die neue Prophetie nicht annehmen: er nennt sie psychici [1]) im Gegensatz zu den spiritales, die ihrerseits das Charisma des Geistes anerkennen — eine Anspielung auf die Stelle bei Paulus, in der es heisst, dass der fleischliche Mensch nicht fasst, was des Geistes Gottes ist. Im Jahre 211 in der Schrift „De corona" wird er beleidigend: er klagt seine Gegner an, sie wären auf dem Wege zum Abfall: „Es fehlt ihnen nur noch, dass sie sich dem Martyrium entziehen, sie, welche die Prophetien des Hl. Geistes verworfen haben", welcher die Martyrer schafft [2]). Man sage also nicht, dass zu Beginn des Jahres 213, zwischen den Werken „Ad Scapulam" und „De fuga" die formelle Verurteilung der Prophetien erfolgt sein muss: diese Verurteilung ist Tatsache, aber das Datum muss unentschieden bleiben, es fällt ums Jahr 210.

Der hl. Hieronymus hat geschrieben, Tertullian wäre durch das schlimme Verhalten römischer Kleriker dem Montanismus in die Arme getrieben worden: „Invidia et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus." [3]) Hieronymus, der freilich immer, wenn er von römischen Klerikern spricht, der Parteilichkeit verdächtig ist, dürfte diese Behauptung nicht erfunden haben, und vielleicht hat ihm die Lektüre von der verlorenen Schrift Tertullians „De extasi" (nach 213) zu diesem Urteil Anlass gegeben. Man hätte dann darin ein Anzeichen, dass die Verurteilung der neuen Prophetie durch die römische Kirche erfolgte.

---

1) Adv. Marcion. IV, 22 (gegen 207—08). Adv. Praxean 1: „Et nos quidem postea agnitio Paracleti et defensio disiunxit a psychicis".

2) Corona 1.

3) De viris inlustribus 59. Man erinnere sich, dass Hippolyt, ein römischer Kleriker, eine Schrift *Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* geschrieben hat, die gegen den Montanismus gerichtet war. Vgl. Bardenhewer II, 515.

Denn in Rom war man seit langem auf der Hut vor falschen Propheten, und damit befand man sich im Einklang mit der Tradition. Wenn der Papst Eleutherus einen Augenblick gezögert hatte, die Prophetien des Montanus und der Prisca und der Maximilla zu verwerfen, so hatte es genügt, ihn an das Urteil der Bischöfe von Rom, seiner Vorgänger, zu erinnern, um ihn zum Entschluss zu bringen[1]). Das Muratorische Fragment verbietet, den Pastor des Hermas dem Volk bei den öffentlichen Lesungen vorzulesen, weil man ihn nicht in die Zahl der Propheten stellen kann, die abgeschlossen ist: „... neque inter prophetas completos numero, neque inter apostolos."[2]) Diese Ausdrücke legen die Annahme nahe, dass die Frage bezüglich der Propheten zur endgültigen Entscheidung drängte, nicht bezüglich des Charakters der Prophetien des Montanus und der andern, sondern ob der Schriftkanon abgeschlossen sei. Gegen das Jahr 200 konnten die Kirchen nicht mehr zögern, sie zu bejahen. Es muss über diesen Punkt ein feierliches Urteil Roms erfolgt sein, dessen Echo wir im Muratorianum haben: Die Privatoffenbarungen wie der Pastor des Hermas, dessen Ansehen in Rom gross war, behalten ihren privaten Wert, wenn sie einen solchen besassen: die Schrift allein sollte kanonisch sein. Die Strenge der römischen Kirche gegen die dem Tertullian so liebe neue Prophetie fand ohne Zweifel bei den andern Kirchen vornehmlich Afrikas Nachahmung; dann versteht man die beleidigenden Aeusserungen, die Tertullian gegen die Hierarchie nunmehr richtete.

* * *

Ist es erlaubt, zur Zeit der Verfolgung zu fliehen? fragt er in der Schrift „De fuga". Die Frage beunruhigt einen Geistbegabten nicht: er flieht nicht. Aber sie beunruhigt auch die Katholiken nicht mehr: sie fliehen. Was muss das für ein kalter und frivoler Glaube sein! Sie haben Führer, die ihnen nur den Weg zum Rückzug zu zeigen wissen: „Ihre Berater

1) Tertullian, Adv. Praxean 1: „... processorum eius auctoritates defendendo". Wir haben früher gesehen, welche Beachtung man den antecessores schenkt. Unter „auctoritates" kann man Entscheidungen, Dokumente verstehen.

2) Zahn, Grundriss 78. Vgl. Philosophumena VIII, 19.

selbst, Diakone, Presbyter und Bischöfe, fliehen.“ [1]) Habt ihr Bedenken? „Um so schlimmer für euch, wenn ihr den Paraklet, den Verkünder jeglicher Wahrheit zurückstosst und darum in andern Fragen in Schwierigkeit geratet.“ [2]) Ihr habt den Paraklet zurückgestossen und an seiner Statt den verweltlichten Geist aufgenommen: „Offenbar haben die Apostel den Episkopat eingesetzt und in weiser Umsicht organisiert, damit die Bischöfe in Ruhe die Einkünfte ihres Reiches geniessen können unter dem Vorwand, sie verwalten es.“ [3])

Diese Angriffe enthüllen gerade wegen ihrer Heftigkeit die Stärke der bischöflichen Autorität. Die Bischöfe vereinigten sich von nun an in Konzilien, wenigstens in griechischen Landen, um gemeinsam über die allgemeinen Interessen der Kirche zu beratschlagen [4]). Wir werden bald sehen, dass man in Afrika nicht lange zögerte, dasselbe zu tun. Die ganze kirchliche Disziplin liegt in den Händen der Bischöfe, mehr noch die Lehrverkündigung und die Reinerhaltung des Glaubens [5]). Tertullian verzeiht es ihnen nicht, dass sie die neue Prophetie nicht angenommen haben. Die Psychiker, so schreibt er, wollten dem Wirken Gottes selbst Grenzen setzen: „Palos terminales figitis Deo.“ [6]) Er findet in der bischöflichen Gewalt

---

1) Fuga 11: „Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi, presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intelligere poterit . . .“ Vgl. Corona 1: „Novi et pastores eorum, in pace leones, in praelio cervos“.

2) Fuga 1: „. . . Paracletum non recipiendo deductorem omnis veritatis“. Vgl. 14: „Paracletus necessarius deductor omnium veritatum, . . . quem qui non receperunt“ etc. Vgl. Jeiun. 10: „Paracleto duce universae veritatis.“

3) Fuga 13: „Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi.“

4) Jeiun. 13: „Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur“.

5) So z. B. die durch den Papst Victor über Theodot ausgesprochene Exkommunikation, die uns durch das Zeugnis des hl. Hippolyt bekannt ist, bei Eusebius KG V, 28, 9: *ἀφορισθέντος τῆς κοινωνίας ὑπὸ Βίκτορος τοῦ τότε ἐπισκόπου.* Vgl. Philosophumena VII, 25.

6) Jeiun. 11. Rolffs, Urkunden S. 42—49, vermutet, dass Tertullian in De ieiunio auf eine Schrift, vielleicht eine Art Edikt antwortet, das von der römischen Kirche ausging, und dessen Verfasser Papst Callistus wäre. Dieses verurteilte die von den Rigoristen jener Zeit, den Marcioniten oder Montanisten, auferlegten Fasten. S. 31—35 versucht Rolffs eine Rekonstruktion des Edikts nach den Anspielungen in De ieiunio. Be-

zugleich eine Macht, die Beschränkungen auferlegt, und gegen die er sich deswegen empört, und eine Macht, welche die Zügel zu locker lässt, über die er sich entrüstet. Der Apostel verbietet dem Bischof die zweite Ehe, und doch verheirateten sich bei den Psychikern die Bischöfe zum zweitenmal: „Quot et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo!“ Der Hl. Geist hat es wohl vorausgesehen, dass eines Tages Bischöfe sich finden werden, die dann sagen: „Omnia licent episcopis.“[1])

Diese letzten Worte bereiten uns auf den Bruch vor, mit dem die Laufbahn Tertullians abschliesst, die Schrift „De pudicitia“ (zwischen 217 und 222). Die Umstände, unter denen er diese Schmähschrift herausgab, sind so bekannt, dass wir nicht an sie zu erinnern brauchen. Es genügt zu bemerken, dass sie direkt gegen den Bischof von Rom, den Papst Callistus gerichtet ist. Um besser die Herrschaft des Geistes zu beweisen, befasst er sich mit der ersten der apostolischen Kirchen, der er eben noch nächst Irenäus das herrlichste Lob gespendet. „Ich höre, dass ein Edikt an die Gläubigen erlassen worden ist, und zwar ein entscheidendes. Der höchste Bischof, der Bischof der Bischöfe verfügt: „Ich lasse den Ehebrechern und Hurern, die Busse tun, ihre Sünde nach ... Wo wird man diese mehr als nachsichtige Bekanntmachung anschlagen? An den Türen der schlechten Häuser etwa? Nein! In der Kirche wird sie verlesen, in der Kirche verkündet, und die Kirche ist doch eine Jungfrau! Fern sei von der Braut Christi eine solche Bekanntmachung! Sie, die wahre, die keusche, die heilige soll selbst ihr Ohr vor jeglichem Schmutz behüten. Sie verspricht niemandem Verzeihung derartiger Dinge, sie wird es nie tun.“[2]) Die Braut Christi wird geradezu von Tertullian aufgefordert zu wählen zwischen dem Rigorismus der neuen Prophetie und der vom Bischof der Bischöfe proklamierten Nachsicht[3]).

---

achtenswert ist folgende Erklärung Roms: „Constituta sunt sollemnia huic fidei (ieiunia) scripturis vel more maiorum, nihilque observationis amplius adiciendum ob illicitum innovationis“ (Jeiun. 13). Vgl. das Nihil innovetur des Papstes Stephan.

1) Monog. 12. Vgl. Pudicit. I, 15.

2) Pudicit. I, 6—9.

3) Es ist nicht nötig, hier auf die an anderer Stelle behandelte geschichtliche Frage einzugehen (vgl. Etudes d'histoire et de théologie positive 1re série, 5e éd. 1907, p. 327 ff.), es genügt, zu wiederholen, dass dieser

Tertullian hat es also direkt auf die bischöfliche Autorität Roms abgesehen. Der Erlass, den sie hat ergehen lassen, wird als Edikt bezeichnet, um ihn höhnisch auf die gleiche Stufe mit dem einer weltlichen Obrigkeit, wie früher des Prätors, nunmehr des Kaisers, stellen zu können[1]). Um die Ironie zu verstärken, bezeichnet ihn Tertullian als edictum peremptorium, als ein Schlussurteil, das dem Prozess ein Ende macht und dem Streit ein Ziel setzt[2]). Er charakterisiert das Indulgenzedikt des Callistus als „liberalitas"; dieses Wort bezeichnet im allgemeinen kaiserliche Gnadenerlasse: „Liberalitas praestantissimorum imperatorum . . ." sagte einmal Tertullian[3]). Er treibt die Ironie noch weiter, indem er glauben machen will, dass das Edikt tatsächlich mit der Formel beginne: „Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit . . ." Die kaiserlichen Edikte wurden nämlich in der ersten Person redigiert im Gegensatz zu den Gesetzen, welche in der dritten Person des Imperativs abgefasst waren[4]). Tertullian gibt dem Bischof von Rom den Titel Pontifex maximus, der in jener Zeit und noch bis in die Regierung des Gratian im

---

Rigorismus keine montanistische Neuerung ist. Zur Zeit des Callistus und gegen diesen wird dieser Rigorismus in Rom durch Hippolyt als ein unbestrittener Brauch vertreten. Vgl. die Stelle der Philosophumena, VI, 41, die sich auf das Busssakrament (ἀπολύτρωσις) bezieht, durch welches die Häretiker die Einfältigen täuschen, indem sie dieselben glauben machen, „dass sie nach Empfang der Taufe von neuem die Nachlassung ihrer Sünden erhalten können". Siehe ebenda IX, 15 die sogenannte elkesaitische Taufformel, die zur Zeit des Callistus oder wenig später durch den Syrer Alcibiades nach Rom gebracht wurde, und was Hippolyt (ebenda 13) uns von dieser Taufe berichtet, die dem Getauften, der gesündigt hat, gespendet wird. Diesem Zeugnis des Hippolyt kann man das des Clemens von Alexandrien beifügen, Stromata II, 13, wo er Hermas kommentiert. — Ueber Irenäus vgl. in der Hinsicht H. Koch, „Die Sündenvergebung bei Irenäus" in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1908, S. 35—46.

1) Tertull. Baptism. 11: „Imperator proposuit edictum". Vgl. E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Callistus (Leipzig 1893) S. 20. De Labriolle, Tertullian, De paenitentia (Paris 1906), p. XXII—XXIII.

2) Digest. V, 1, 70: „Quod inde hoc nomen sumpsit, quod perimeret disceptationem, hoc est ultra non pateretur adversarium tergiversari."

3) Coron. 1.

4) Girard, Textes, p. 173: „Ti. Claudius Caesar Augustus Germanicus pontifex maximus . . . dicit . . . Vgl. Deissmann S. 269. Der Ton des Tertullian lässt vermuten, dass die Formel „Ego et moichiae" etc. sicher nicht in den authentischen Ausdrücken wiedergegeben ist.

4. Jahrhundert ein heidnischer Titel war[1]). Kurz, Tertullian bemüht sich mit Frechheit und Eifer, die Entscheidung des Bischofs von Rom zu säkularisieren und, wenn man so sagen darf, zum Hohn zu imperalisieren.

Aber, so wird man einwenden, was geht diesen Priester aus Karthago die Entscheidung eines Bischofs an, der nicht der von Karthago ist?

Die Schmähschrift des Tertullian erhält dadurch nur noch erhöhte Bedeutung. Wenn er sich über das Edikt des Bischofs von Rom aufregt, ist das nicht ein Beweis, dass ein solches Edikt in allen Kirchen Widerhall findet? Die „potentior principalitas" ist hier im Spiele. Oder besser noch, man merkt, der Bischof von Rom nimmt sie in Anspruch und macht von ihr Gebrauch. Tertullian nennt ihn „episcopus episcoporum"[2]), sei es, dass der Bischof von Rom diesen Titel

1) Vgl. Tertullian, Monog. 17: „Pontifex Maximus et Flaminica . . ." Bouché-Leclercq im Art. „Pontifices" p. 578 des Dictionnaire des antiquités von Daremberg-Saglio.

2) D'Alès, Tertullien, p. 217 glaubt nicht, dass Callist sich den Titel episcopus episcoporum beigelegt habe. — De pudic. 13, 7 nennt Tertullian den Callist „benedictus papa". Aber in dieser Zeit wird das Wort allgemein Bischöfen gegenüber gebraucht; es drückt die kindliche Ehrerbietung dessen aus, der es anwendet. Das erste Zeugnis, das sich in Rom für seine Anwendung auf den Bischof von Rom findet, ist eine Inschrift der Zeit des Papstes Marcellinus († 304): „Cubiculum . . . iussu p(a)p(e) sui Marcellini diaconus iste Severus fecit . . ." De Rossi, Inscriptiones christ. Urbis Romae I, p. CXV. Früher wird kein Bischof von Rom Papst genannt, obwohl wir noch viele an die Bischöfe von Rom gerichtete Briefe besitzen. Man kann aber wenigstens auf den Brief der Martyrer von Lyon an den Papst Eleutherus hinweisen, den sie *πάτερ Ἐλεύθερε* nennen (Eusebius KG V, 4, 2). Es ist richtig, dass, als der römische Klerus an den hl. Cyprian schrieb, er ihn als Papst bezeichnet (inter Cyprian. Epist. XXX, inscr. 1 und 16; XXXI; XXXVI; die Bekenner von Karthago tun das gleiche (Ep. XXXIII). Der römische Klerus schreibt an den von Karthago: „Didicimus secessisse benedictum papatem Cyprianum . . ." (Epist. VIII, 1). Auch der hl. Augustinus wird manchmal in den an ihn gerichteten Briefen als papa bezeichnet. Der hl. Hieronymus gibt diesen Titel Bischöfen wie dem hl. Epiphanius, Johannes von Jerusalem, Theophilus von Alexandrien, dem hl. Athanasius und Chromatius von Aquileia, aber auch den Bischöfen von Rom wie Anastasius und Damasus. Vgl. die Signatur der damasianischen Inschriften des Furius Dionysius Filocalus. Seit der Zeit des hl. Cyprian wird der Bischof von Alexandrien papa genannt, gleich dem von Carthago (vgl. Eusebius KG VII, 7, 4: *τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ* in einem Brief seines Nachfolgers Dionysius). Vgl. Bensen, S. 29–31 und Deismann, S. 144 und 156.

angenommen hat, was zweifelhaft erscheint, oder dass im Text des Ediktes eine deutliche Anspielung auf den seinem Stuhl gebührenden Primat enthalten war.

Die Beleidigungen Tertullians sind eine Anklage gegen den römischen Primat: der Gallikanismus feiert in Afrika seine Geburtsstunde. Sie sind und zwar in noch höherem Masse eine Anklage gegen die gesamte bischöfliche Hierarchie. Oder vielmehr: Tertullian unterscheidet zwischen dem, was er Disziplin, und was er Gewalt nennt. Disziplin ist etwas Aeusserliches wie die Politik, aber die Gewalt ist etwas Uebernatürliches. „Was ist die Gewalt? Es ist der Geist, und der Geist ist Gott. Callist nimmt die Gewalt Sünden nachzulassen in Anspruch: das ginge an, wenn es sich um Sünden gegen Callist handelte, aber wie will Callist die Sünden gegen Gott nachlassen? Wenn die Apostel solche Sünden nachgelassen haben, so haben sie es getan nicht auf Grund der Disziplin, sondern kraft ihrer Gewalt" (ex potestate).

„Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla et agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem. Quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio quis aut quantus es indulgere?" [1])

Ist der Bischof also der Erbe der übernatürlichen Vollmachten, die von Gott den Propheten und Aposteln gegeben wurden? Nein, antwortet Tertullian, seine Aufgabe ist nur, über die Aufrechterhaltung der Disziplin zu wachen. Aber, so sagt Callist, die Kirche hat die Gewalt (potestas), Sünden nachzulassen. Sicherlich antwortet Tertullian, und unsere neue Prophetie nimmt diese Gewalt in Anspruch.

„De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dabo claves regni caelestis, vel Quaecumque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri proquin-

1) De pudicit. 21, 5—6. Wir haben schon an anderer Stelle gesehen, dass die Bezeichnung ἀποστολικός den unmittelbaren Apostelschülern wie dem hl. Polycarp (Eusebius KG III, 36, 10) gegeben wird.

quam[1]). Qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem?"[2])

Wie kann Callist sich die Gewalt der Kirche anmassen? Etwa auf Grund des Wortes, das an Petrus ergangen ist? Mit welchem Recht deutelt Callist an der klaren Absicht des Herrn, der zu Petrus geredet hat, um ihm, und zwar ihm allein, ein rein persönliches Privileg zu übertragen? „Dir will ich die Schlüssel geben", nicht der Kirche. Die Schlüssel sind ein Symbol des apostolischen Amtes, das Petrus bekleidete, wie in der Apostelgeschichte berichtet wird[3]).

Welches ist nun die Gewalt, die durch Christus der Kirche, der ganzen Kirche, übertragen wurde?

„Quid nunc et ad Ecclesiam, et quidem tuam, psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet: aut apostolo aut prophetae. Nam et ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum."[4])

Christus hat dem Petrus und den Aposteln die Gewalt, Sünden nachzulassen, übertragen, indem er ihnen den hl. Geist sandte: „Empfanget den hl. Geist, denen ihr die Sünden nachlassen werdet . . ." Diese potestas ist also denen zu eigen, die den Hl. Geist empfangen haben; sie kommt also allen Geistbegabten zu, d. h. den Aposteln, und nach ihnen den Propheten. Sie gehört auch ebenso der Kirche, denn wo die

1) Man kann daraus schliessen, dass Papst Callistus zur Rechtfertigung der von ihm beanspruchten Schlüsselgewalt sich auf die Stelle Matth. 16, 18 berief. „Es ist der erste Fall in der Geschichte", sagt Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 492. Es mag sein, aber Tertullian bestreitet nicht, dass die Kirche auf Petrus gegründet ist; er gibt zu: „Omnis ecclesia Petri propinqua", was man besser „Jede Kirche schliesst sich an Petrus an" übersetzen wird als mit Labriolle: „Jede Kirche, die sich an Petrus anschliesst". Tertullian bestreitet, dass die Schlüsselgewalt als solche auf eine andere Kirche übergegangen ist. Vgl. Scorpiace 10.

2) De pudicit. 21, 9–10.

3) Ebenda 11—15.

4) Ebenda 16—17.

Kirche ist, da ist auch der Geist (ein Anklang an Irenäus), aber Diener des Geistes ist nur der Geistbegabte und nicht jeder, der mit diesem oder jenem Amt der Disziplinärgewalt, wie etwa der Bischof, bekleidet ist[1]).

Diese Erklärungen Tertullians sind von hohem geschichtlichem Wert[2]); das erkennen wir ohne weiteres an, aber wir weigern uns, hier das zu sehen, was man herausfinden will, nämlich den Aufschluss über die Entwicklung des Episkopates zur Zeit Tertullians und die kühnen Ansprüche des Bischofs von Rom. Der Revolutionär ist hier lediglich Tertullian.

Zunächst nämlich drückt er den Episkopat zu einem Amt mit blosser Disziplinär- und Polizeigewalt herab. Dann übertreibt Tertullian, und zwar schon in seinen katholischen Schriften, die Stellung der Glaubensregel, als ob sie nicht ein Lehramt zur Bewahrung nötig machte. Im Gegensatz zu Irenäus, der auf das apostolische Lehramt und das den Bischöfen anvertraute Charisma der Wahrheit allen Nachdruck legte, proklamiert Tertullian schliesslich den Parakleten als „solus a Christo magister et dicendus et verendus", und dieser Ersatz ist etwas Neues, da die Lehrtätigkeit der Presbyter und Bischöfe, wie wir es so oft schon von Anfang an feststellen konnten, ein wesentlicher Teil ihres Amtes ist. Ferner unterscheidet Tertullian in der Kirche ein imperium und ein ministerium: die Bischöfe sind die Diener, das imperium kommt dem Geist zu, so dass man, da der Geist die Kirche regiert, sagen kann, es bleibe für den Episkopat kein Platz in der Kirche: dieses Umkehren aller Dinge ist ein Paradoxon. Viertens will Tertullian nicht zugeben, dass der Episkopat die von den Aposteln ererbte potestas besitze, für ihn ist die potestas eine Geistesgabe des Parakleten; das ist noch törichter. Man erinnere sich nur an die Aeusserungen der Pastoralbriefe, der Didache, des Clemens Romanus und des hl. Ignatius über die Ordnungs-

1) Die Unterscheidung von Laien und Hierarchie ist demnach eine rein kirchliche Einrichtung. Tertullian zögert nicht zu behaupten, dass das Priestertum allen gebühre, und dass bei Abwesenheit des Priesters der Laie ebenso gültig die Eucharistie feiern wie die Taufe spenden kann. Vgl. Exhort. Castit. 7. Monog. 7 und 12. Pudic. 21. Tixeront I, 346; D'Alès 493; Adam 201. — Man erinnere sich, wie Tertullian voll Unwillen über die Häretiker schrieb: „Laicis sacerdotalia munera iniungunt". Praescr. 41.

2) Harnack, Dogmengeschichte I, 403[1].

gewalt, die ebenso wesentlich für die Hierarchie ist. Fünftens endlich will Tertullian nicht, dass sich, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, jede Gemeinde in ihrem Bischof realisiere: nicht der Bischof schliesst seine Gemeinde zur Einheit zusammen, das tut allein der Geist „non Ecclesia numerus episcoporum“: eine widersinnige Behauptung, wenn man sich an die so oft wiederholte gegenteilige Behauptung Tertullians in seinen früheren Schriften erinnert[1]).

Die Entscheidung zwischen Callist und Tertullian kann nicht schwer fallen: Nicht Callistus führt einen neuen Begriff der Kirche ein, und nicht er den monarchischen Begriff, nach dem der Bischof das Haupt seiner Kirche und die Kirche der „numerus episcoporum“ ist[2]). Das Neue liegt ganz auf der Seite Tertullians, der, um Platz zu schaffen für die „neue Prophetie“ in dem bestehenden überlieferten kirchlichen System, alles umstösst, der will, dass die Geistbegabten über der kirchlichen Ordnung stehen, und dass der Geist allein rede und regiere. Die Zeitgenossen Tertullians mussten diese Chimäre ganz unerhört finden.

---

1) Harnack a. a. O. weist zum Beweis, wie sich das Ansehen und die Gewalt der Bischöfe in dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts gesteigert hat, auf das Verfolgungsedikt des Maximinus Thrax vom Jahre 235 hin, das es nicht unterschiedslos auf die Christen abgesehen hat, sondern gegen die Bischöfe allein als die allein verantwortlichen Führer (Eusebius KG VI, 28) gerichtet ist. Harnack denkt nicht an die bischöflichen Martyrer des zweiten Jahrhunderts, wie die hl. Ignatius und Polycarp. Er lässt die Szene im Martyrium des Polycarp ausser acht, da die heidnische Menge in Smyrna den Polycarp namentlich verlangt (Mart. Polyc. 3) und die andere Szene, da dieselbe Menge, während Polycarp gefesselt ist, schreit: „Dieser ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen, der unsere Götter stürzt, der lehrt, man solle nicht opfern.“ Dieses Ansehen des Bischofs von Smyrna im Jahre 155 steht nicht gar sehr zurück hinter dem des Bischofs von Karthago, etwa ein Jahrhundert später.

2) Wenn die Hypothese von Rolffs, Urkunden S. 42—49, begründet ist — ich halte sie zum mindesten für sehr wahrscheinlich —, dass nämlich Papst Callistus der in „De ieiunio“ bekämpfte Gegner sei, so ist es interessant, dass dieser Gegner sich auf eine vom hl. Petrus überkommene Anordnung beruft: „Se putant ex forma Petri agere“. De ieiunio 10. Vielleicht hat er sich sogar auf Matth. 16, 19 berufen: „Et si claves macelli tibi tradidit, . . . non tamen in macello regnum Dei inclusit.“ Id. 15. Rolffs, S. 4.

VII. Kapitel.

Origenes und die griechische Orthodoxie.

Wenn man von Christen wie Irenäus und Tertullian zu Origenes kommt, hat man den Eindruck, als atme man ganz andere Luft. Hier gewahrt man, wie die hellenistische Kultur ins Christentum eindringt.

Clemens hat Origenes den Weg bereitet, den dieser nun mit solchem Erfolg einschlägt. Die „hellenistische Philosophie", so sagt Origenes, enthält Unrichtiges aber auch „nicht zu unterschätzende" Wahrheitselemente: schon der hl. Paulus erkannte, dass „in den Worten der Weltweisheit sich eine gewisse Grösse offenbart[1])". Andererseits hat sich Jesu Wort über die ganze bewohnte Erde ausgebreitet; es hat Könige und Feldherrn, Archonten in den Städten, Soldaten und Bürger für sich gewonnen. Nichts hat seinen Siegeslauf aufgehalten, denn es war das Werk Gottes, mächtiger als seine Gegner, mächtiger als Griechen und Barbaren: Tausende von Seelen hat es zu der Gott wohlgefälligen Religion bekehrt. Es ist unvermeidlich, dass unter diesen Tausenden von Bekehrten die Zahl der Ungebildeten grösser ist als die der Gebildeten. Aber deswegen behaupten zu wollen, wie Celsus es tut, dass eine allen unter der Sonne verständliche Lehre eine Religion der Einfältigen wäre und wegen ihrer Einfachheit nicht philosophisch begründet werden könne, das wäre eine wohlfeile Beleidigung[2]). Der Beweis dafür liegt darin, dass, wenn einer

1) Origenes, Contra Celsum, praef. I, 5 (P. G. XI, 648).

2) Ebenda I, 27 (712): . . . *οἴεται εἶναι ἰδιωτικὴν καὶ διὰ τὸ ἰδιωτικὸν καὶ οὐδαμῶς ἐν λόγοις δυνατόν, ἰδιωτῶν μόνων κρατήσασαν.* Der Vorwurf ist derselbe, den Irenäus schon unter den Vorwürfen der grossen Gnostiker gegen die Kirche hervorhebt. Clemens von Alexandrien spricht auch davon als von einem Vorwurf, den die Sophisten seiner Zeit gegen das Christentum erhoben, Stromata I, 3 (VIII, 712). Es war offenbar damals in gebildeten Kreisen gang und gebe, über die intellektuelle Barbarei der

von den hellenistischen „Dogmen“ und Gymnasien zu uns kommt, er die Wahrheit unseres Glaubens einsieht, oder richtiger noch, dass er für eine „hellenistische Beweisführung“ zugänglich ist. Es muss betont werden, fügt Origenes sogleich hinzu, dass es für unsern Glauben eine besondere Beweisführung gibt, die „viel göttlicher als die hellenistische Beweisführung mit ihrer Dialektik“ ist: der Nachweis aus den Prophezeiungen und Wundern[1]). Die Dialektik wird den Gebildeten von seinen Irrtümern heilen. Wir sagen niemandem, selbst nicht den Ungebildeten: Hütet euch, an die Wissenschaft zu rühren. Wir behaupten nicht, dass die Wissenschaft ein Uebel sei. Wir stellen nicht die abgeschmackte Behauptung auf, die Wissenschaft gefährde beim Menschen die Gesundheit der Seele. Wir sagen nicht, dass die Wissenschaft jemals einen Menschen zu Grunde gerichtet habe. Wir lehren, aber wir sagen nicht: Glaube mir, sondern: Glaubet dem Gott des Weltalls und glaubet dem, der gelehrt hat, was wir von Gott wissen, Jesus[2]).

Diese Sprache ist eine grosse und kühne Neuerung. Origenes scheut sich nicht, von Wissenschaft, Dialektik, Philosophie und selbst Gnosis zu reden, und man vergesse dabei nicht, dass die griechische Philosophie die Encyklopädie der Zeit ohne Unterschied der Schulen ist. Als Autodidakt und Eklektiker weist Origenes auf die christliche Verwendung dieser Encyklopädie hin. Er schreibt: „Die Schüler der Philosophen behaupten, dass die Geometrie, die Musik, die Grammatik, die Rhetorik und die Astronomie die geborenen Gefährtinnen der Philosophie sind; wir behaupten von der Philosophie das gleiche bezüglich des Christentums.“[3])

Christen (*τὸ βάρβαρον ἐν παιδείᾳ* wie Clemens sagt) zu spotten. Vgl. Stromata II, 2; VIII, 940.

1) Contra Celsum I, 2 (656): *λεκτέον ὅτι ἐστί τις οἰκεία ἀπόδειξις τοῦ λόγου, θειοτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς ἑλληνικήν.* Origenes spricht von dem Christen *ἀπὸ ἑλληνικῶν δογμάτων καὶ γυμνασίων ἐλθών.*

2) Contra Celsum III, 75 (1020): *οὐ λέγομεν, ὁρᾶτε μὴ ποτέ τις ὑμῶν ἐπιστήμης ἐπιλάβηται, οὐδὲ φάσκομεν ὅτι κακόν ἐστιν ἐπιστήμη. Οὐδὲ μεμήναμεν ἵν' εἴπωμεν ὅτι γνῶσις σφάλλει τοὺς ἀνθρώπους κτλ.* Vgl. ebenda 47 und 48 (981). Dieselben Gedanken bei Clemens, Stromata VI, 10 (IX, 304).

3) Epistola ad Gregor. 1 (XI, 88). Derselbe Gedanke bei Clemens, Stromata I, 2. In Rom dagegen hielt man sich in der Zeit an die alte Auffassung. Vgl. wie Hippolyt (bei Eusebius KG, V, 28) übrigens nach dem Vorgang Tertullians, sich entrüstet, dass man Aristoteles bewundere und Syllogismen anwende.

Die Auffassung, die sich in diesen Worten kundgibt, erinnert an die, welcher die jüdisch-alexandrinische Literatur und die jüdisch-hellenistische Geistesrichtung, zu der Philo gehört, ihr Entstehen verdankte. Aber hüten wir uns, die tief und fest gewurzelte Tradition ausser acht zu lassen, auf der fussend sich dieser neue Geist kundtut. Man hat behauptet, dass, wenn nicht alles trüge, sich die alexandrinische Kirche bis zur Zeit des Septimius Severus in einer Entwicklung befand, „die sich selbst überlassen, nicht zu dem Katholizismus, sondern im günstigsten Falle zu einer Parallelform geführt hätte[1])". Das Schlimme ist nun aber, dass man von der Geschichte der alexandrinischen Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten so gut wie nichts weiss: sobald aber Licht auf dieselbe fällt, seit Clemens und Origenes, da erscheint der Katholizismus zu Alexandrien auf demselben Fundament ruhend wie überall. Warum sollte nun dieser alexandrinische Katholizismus etwas Neues[2]), erst in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts Eingeführtes sein? Wir wollen den hellenistischen

1) Harnack, Dogmengeschichte I[4], 481.

2) Harnack, S. 481[4] weiss nur eine Tatsache zur Stütze seiner Behauptung anzuführen. Eusebius (KG VI, 2, 13—14) erzählt, dass Origenes, der sich in grosser Not befand, die Gastfreundschaft einer reichen und ehrenwerten alexandrinischen Dame genoss, die „den jugendlichen Origenes und einen berühmten Häretiker zusammen in ihrem Haus beherbergt und unterhalten habe". Er stammte aus Antiochien und hiess Paulus. Harnack fährt fort: „Zu den Lehrvorträgen, die dieser Häretiker hielt, und zu den Konventikeln, die er leitete, kam ein *μυρίον πλῆθος οὐ μόνον αἱρετικῶν ἀλλὰ καὶ ἡμετέρων*. Das ist eine sehr kostbare Notiz, die uns Zustände in Alexandrien zeigt, die um dieselbe Zeit in Rom unmöglich gewesen wären." Nein, antworten wir, sie bezeugt uns nur den zur Genüge bekannten Leichtsinn der vornehmen Welt von Alexandrien, welche die Beredsamkeit dieses Häretikers anzog. Was die Orthodoxie betrifft, so zeigt der weitere Verlauf der Erzählung, dass es damit in Alexandrien genau so stand wie in Rom. Denn Origenes, so fährt Eusebius fort, der doch nur ein Kind war, war durch nichts dazu zu bringen, mit Paulus zu beten aus Achtung vor der Vorschrift der Kirche *(οὐδὲ πώποτε προὐτράπη κατὰ τὴν εὐχὴν αὐτῷ συστῆναι, φυλάττων ἐξέτι παιδὸς κανόνα ἐκκλησίας)*, und, wie er selbst einmal sagt, aus Abneigung gegen die Lehre der Häresien *(βδελυττόμενός τε ὡς αὐτῷ ῥήματί φησί που αὐτὸς τὰς τῶν αἱρέσεων διδασκαλίας)*. Dieser Zug aus der Kindheit des Origenes (er ist etwa 182 geboren), bezeugt, dass vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts die guten Christen in Alexandrien an der kirchlichen Glaubensregel unverbrüchlich festhielten. — Vgl. dazu die Erklärungen des Bischofs Dionysius von Alexandrien bei Eusebius KG VII, 7.

Geist unserer Alexandriner nicht von ihrem Katholizismus und allem dem, was sie der *κοινὴ ἕνωσις*, der kirchlichen Einheit, einfügt, loslösen; wir werden bei Origenes all diese Züge wiederfinden.

* * *

Für Origenes ist die Kirche durchaus nicht eine offene Schule, wie die Philosophenschulen, wo „die Philosophen bei Wind und Wetter lehren, ohne ihre Schüler auszuwählen, und wo jeder zuhören kann, der Lust dazu hat". Im Gegenteil! Die Christen prüfen, so weit es nur irgend möglich ist, diejenigen, welche zu ihnen kommen wollen; sie sondern sie ab, um sie vorzubereiten, und erst wenn sie dieselben für genügend vorbereitet halten, führen sie sie in ihre Versammlung (*εἰς τὸ κοινόν*), aber auch da noch scheiden sie die wahren Jünger von denen, welche noch nicht das Zeichen der Reinigung erhalten haben. Origenes, der sich an Celsus wendet, meint damit die Taufe[1]). Bei den Christen ist ein besonderes Amt eingesetzt, durch welches Erkundigungen über die Führung derer, die um Aufnahme nachsuchen, angestellt werden; so sollen die ferngehalten werden, bei denen nicht alles in Ordnung ist; und die gut sind, sollen besser werden. „Dasselbe Verfahren schlagen die Christen denen (ihrer Brüder) gegenüber ein, die sündigen, besonders den Unzüchtigen gegenüber: sie stossen sie aus ihrer Versammlung aus."[2]) Die Pythagaräer errichten denen, die ihrer Philosophie abtrünnig geworden sind, Kenotaphien, weil sie dieselben für gestorben halten. „Die Christen beweinen auch als Tote, die sie verloren haben, und die für Gott gestorben sind, durch die Unlauterkeit oder sonst eine Sünde überwunden; aber sie halten sie für wiedererweckt, wenn sie aufrichtige Umkehr bekunden; es wird ihnen aber jedesmal eine längere Prüfung auferlegt als das erstemal, und da sie gefallen sind, wird ihnen der Zutritt zu jeglichem Amt und jeglicher Autorität in der Kirche Gottes untersagt."[3])

1) Contra Celsum III, 51 (O. G. XI, 988): *τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι.*

2) Ebenda: *οὓς ἀπελαύνουσι τοῦ κοίνου.*

3) Ebenda: *εἰς οὐδεμίαν ἀρχὴν καὶ προστασίαν τῆς λεγομένης ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταλέγοντες* . . . Ueber die Heiligkeit der Kirche vgl. De orat. 20 (XI, 477).

Man meine aber nicht, dass die Kirche nur aus Heiligen bestehe. Die Kirche ist ein Schatz, der Gefässe des Erbarmens und des Zornes in sich schliesst, eine Scheuer, wo das Stroh neben dem guten Korn aufgehäuft ist, ein Netz, das ausgezeichnete Fische und solche, die wert sind, weggeworfen zu werden, mit sich führt[1]). Gross ist die allgemeine Lauigkeit in der Christenheit, die man nicht nach der stets wachsenden Zahl ihrer Anhänger beurteilen darf. Wo sind die Martyrer von ehedem? Damals trafen wir uns bei der Heimkehr von den Cömeterien, wohin wir unsere Martyrer geleitet, und „die ganze Kirche erhob keine Klage". Der Unterricht der Katechumenen bestand darin, dass sie die Leiden der Martyrer und den Tod der Bekenner schauten. „Die Zahl der Gläubigen war nicht gross, aber sie waren wahrhaft treu." Und jetzt, da wir so zahlreich sind, ist das Wort Jesu, der sagt: „Viele sind berufen, wenige aber auserwählt" keine Lüge[2]). Zu den Sündern haben sich die Gleichgültigen gesellt. Die Gläubigen kommen nicht mehr pünktlich zu den liturgischen Versammlungen, kaum sieht man sie an den Festtagen; und auch da kommen sie nicht, um Gottes Wort zu vernehmen, sondern um sich sehen zu lassen und sich zu vergnügen[3]).

Der kirchliche ordo hat drei Grade[4]): Diakonen, Presbyter und Bischof. Die Verantwortung eines jeden der Kirche gegenüber ist schwer, am schwersten die des Bischofs; es wird von ihm vom „Erlöser der ganzen Kirche" Rechenschaft gefordert

1) In Jerem. homil. XX, 3 (XIII, 536).

2) Ebenda IV, 3 (289). Ueber die erstaunliche Ausbreitung des Christentums seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts vgl. die sehr kaustischen Bemerkungen von Celsus, Contra Celsum IV, 23 (XI, 1060).

3) In Genes. homil. X, 1 (XII, 215): „Vix festis diebus ad ecclesiam proceditis et hoc non tam desiderio verbi, quam studio solemnitatis et publicae quodammodo remissionis obtentu. Quid igitur ego faciam, cui dispensatio verbi credita est?"

4) In dieser Studie über die Lehre von der Kirche bei den Griechen stütze ich mich weder auf die sogenannten Canones des Hippolyt noch die ägyptische Kirchenordnung. Die Kritiker stimmen (gegen Harnack und Achelis) der Annahme Funks zu, nach dem diese beiden Schriften von den apostolischen Konstitutionen abhängig sind, die um das Jahr 400 entstanden sind. Auch die Didascalia Apostolorum soll nicht herangezogen worden, obwohl man sie mit grosser Wahrscheinlichkeit ins dritte Jahrhundert, wahrscheinlich in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts (nach Antiochien? oder Jerusalem?) ansetzen kann.

werden[1]). In den Händen des Bischofs liegt die Leitung der Priester und der Gläubigen[2]). Der Bischof muss streng sein, und wehe seiner Gemeinde, wenn er sich schwach gegen die Sünder zeigt, wenn er sich vor ihrer Zunge fürchtet, wenn er zögert, sie zurecht zu weisen und nötigenfalls aus der Kirche auszustossen.

„Dum uni parcunt universae ecclesiae moliuntur interitum. Quae ista bonitas? quae ista misericordia est, uni parcere et omnes in discrimen adducere? Polluitur enim ex uno peccatore populus. Sicut ex una ove morbida grex universus inficitur, sic etiam ex uno vel fornicante, vel aliud quodcumque sceleris committente, plebs universa polluitur. Et ideo observemus nos invicem et uniuscuiusque conversatio nota sit, maxime sacerdotibus et ministris. Nec putent se recte dicere: Quid hoc ad me spectat, si alius male agit? . . . Tale ergo est quod (dicunt) ii qui ecclesiis praesunt, non cogitantes quia unum corpus sumus omnes, qui credimus, unum deum habentes, qui nos in unitate constringit et continet, Christum, cuius corporis tu, qui ecclesiae praesides, oculus es, propterea utique ut omnia circumspicias, omnia circumlustres, etiam ventura praevideas. Pastor es, vides oviculas Domini ignaras periculi ferri ad praecipitia et per praerupta pendere, non occurris? non revocas? non saltem voce cohibes et correptionis clamore deterres?“[3])

Die Kirche ist also eine fassbare Einheit, sie ist ein Leib, dessen Auge und rechte Hand der Bischof ist: er ist *ἐπίσκοπος*, um zu wachen, er ist Hirt. Seine Wachsamkeit und seinen Eifer muss er vor allem den Sündern gegenüber betätigen. Das ist das völlige Gegenteil zu den Auslassungen Tertullians in seiner montanistischen Zeit.

Es gibt tatsächlich eine Busse, hart und mühselig, bei welcher der Sünder sein Lager mit Tränen netzt und ohne Erröten seine Sünde dem Bischof bekennt[4]). Dem Bischof

---

1) De orat. 28 (XI, 524): . . *ὀφειλή, καὶ ἑτέρα διακόνου, καὶ ἄλλη πρεσβυτέρου, καὶ ἐπισκόπου δὲ ὀφειλὴ βαρυτάτη ἐστὶν ἀπαιτουμένη ὑπὸ τοῦ τῆς ὅλης ἐκκλησίας σωτῆρος* (der Text nach Kötschau).

2) In Jerem. homil. XI, 3 (XIII, 369): *ὁ τὴν πάντων ἡμῶν ἐγκεχειρισμένος ἀρχὴν αὐτὴν τὴν ἐκκλησιαστικήν.*

3) In Jes. Nave homil. VII, 6 (XII, 862).

4) In Levit. homil. II, 4 (XII, 448): „. . . Non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum.“

kommt es zu, das Opfer der Versöhnung für die Sünder Gott darzubringen nach Art des Hohenpriesters in den Satzungen des Buches Leviticus[1]). Der Bischof hat die Gewalt, den Sünder aus der Kirche auszustossen: „Si quis nostrum peccaverit, abiectus est, etiamsi non abiciatur ab episcopo, sive quod lateat, sive quod interdum ad gratiam iudicetur, eiectus est tamen ipsa conscientia peccati.“[2]) Zur Stelle des hl. Paulus, von der es heisst, er überliefere den Blutschänder dem Satan, bemerkt Origenes, nur die Apostel hätten die Macht, da eine solche Strafe nur verhängt werden kann „per eos, qui ecclesiae praesident et potestatem habent non solum solvendi sed et ligandi[3])“. Denn „in ecclesiis Christi consuetudo tenuit talis, ut, qui manifesti sunt in magnis delictis, eiciantur ab oratione communi[4])“.

Aufgabe der Christen ist es, die Menschen zum Reich Gottes zu führen; aber die Aufgabe kommt vorzugsweise den Bischöfen, Priestern und Diakonen zu: „Maxime hoc faciunt, qui videntur in ecclesia clariores, quales sunt episcopi, presbyteri, diaconi“. Sie arbeiten daran, wenn sie tugendhaft leben. Die schlechten Hirten, die Mietlinge, schrecken diejenigen vom Reich Gottes ab, die sich ihm näherten, vor allem wenn sie aus ungehörigen Gründen, aus Eifersucht oder Zorn, Gläubige aus der Kirche ausschliessen, die besser sind als sie, und diesem tyrannischen Vorgehen nur Langmut gegenüberstellen können[5]).

---

1) Ebenda V, 4 (454): „Discant sacerdotes Domini, qui ecclesiis praesunt, quia pars eis data est cum his, quorum delicta repropitiaverint.“ Vgl. ebenda VI, 12 (464 f.).

2) Ebenda XII, 6 (542). Vgl. XIV, 2 (553): „Peccavit aliquis fidelium: iste etiamsi nondum abiciatur per episcopi sententiam, iam tamen per ipsum peccatum, quod admisit, eiectus est; et quamvis intret ecclesiam, tamen eiectus est et foris est, segregatus a consortio et unanimitate fidelium.“ Vgl. ebenda 3 (556): „Interdum fit, ut aliquis non recto iudicio eorum, qui praesunt ecclesiae, depellatur et foras mittatur“. Vgl. In Jerem. homil. VII, 3 (XIII, 333); ebenda XII, 5 (385).

3) In Iudic. homil. II, 5 (XII, 961).

4) In Matth comment. ser. 89 (XIII, 1740). Vgl. In Levit. homil. XIV, 2 (XII, 583).

5) In Matth. comment. ser. 14 (XIII, 1620): „... maxime quando ... non propter peccata, quae faciunt excommunicant quosdam, sed propter aliquem zelum et contentionem ... vincentes sua patientia et longanimitate tyrannides eorum“.

Die Bischöfe mögen sich hüten, ihre diskretionären Vollmachten zu missbrauchen, die sie besitzen, nämlich einen Gläubigen aus der Gemeinschaft auszuschliessen, ihm Brot und Kelch zu entziehen, ihn aus dem Haus Gottes, das die Kirche ist[1]), auszustossen, ihn aus der Kirche, die seine Heimat ist, zu verbannen[2]).

Der Bischof hat die Verwaltung des Liebesdienstes. Er ist der Inhaber der Herberge, dem der gute Samaritan die zwei Zehner übergibt, damit er dem am Wege gefundenen Verwundeten seine Pflege angedeihen lasse[3]). Wer zum Episkopat berufen wird, „non ad principatum vocatur, sed ad servitutem totius ecclesiae[4])". Schmach über den, der aus Habsucht die Gott dargebrachten Gaben[5]) und das von den Gläubigen für die bedürftigen Armen oder zum Unterhalt des Klerus gestiftete Geld für sich selbst verwendet[6]).

Aus Origenes ersehen wir, dass der Bischof und seine Presbyter gesonderte Sitze hatten, und dass unter ihnen die Diakonen standen, welche beim Gottesdienst zu dienen hatten[7]).

1) Comment. in Joh. XXVIII, 4 (XIV, 688): *οὐ παντὶ καθήκει μὴ χρῆσθαι τῷ ἄρτῳ καὶ μὴ πίνειν ἐκ τοῦ ποτηρίου καὶ μὴ πόρρω εἶναι τοῦ οἴκου θεοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας.*

2) In psalm XXXVII homil. I, 6 (XII, 1380): „Iste si decidat de patria sua, id est de ecclesia, in insulam quandam atque in horrentes scopulos, quae peccati sedes est, propellatur".

3) Comment. in Rom. IX, 31 (XIV, 1231): „... stabulario ... qui ecclesiae praeest".

4) In Is. homil. VI, 1 (XIII, 239).

5) Comment. in Rom. II, 11 (XIV, 897): Quod si, ut nonnunquam fieri solet, munera oblata Deo et stipem in usus pauperum datam, ad propria lucra converterit ..." Ueber die Liebesdienste der Kirche vgl. Comment. in Rom. IX, 2 (XIV, 1212), Comment. in Matth. XI, 9 (XIII, 932): *τὸ τῆς ἐκκλησίας γλωσσόκομον.* In Levit. homil. IV, 6 (XII, 431): „Vota et munera quae in ecclesiis Dei ad usus sanctorum et ministerium sacerdotum, vel quae ob necessitatem pauperum a devotis et religiosis mentibus offeruntur." Unter vota ist zu verstehen, was der Gläubige der Kirche gelobt. Dieser Sinn wird erklärt in homil. XI, 1 (ebenda 531). Clemens von Alexandrien gibt zu verstehen, dass manche sich zum Christentum bekehrten, weil sie dadurch gegen Not gesichert waren, da das Christentum eine machtvolle charitative Einrichtung war. Stromata I, 1 (P. G. VIII, 693 A.

6) In Num. homil. XI, 2 (XII, 644). Dem Bischof kommt auch die Verwaltung des kirchlichen Eigentums zu, das damals in den christlichen Coemeterien bestand. Vgl. Philosophumena IX, 12 (P. G. XVI, 383).

7) In Cantic. II (XIII, 107): „Vidit et sedem puerorum eius. Ecclesiasticum puto ordinem dicit, qui in episcopatus vel presbyterii

Wir sitzen höher als ihr, sagt Origenes zu seinen Zuhörern, und manche Gläubige streben danach, auf dieselbe Stufe zu steigen; aber meinet nun nicht, es genüge zum Klerus zu gehören, um gerettet zu werden; auch von den Presbytern gehen viele verloren, und viele von den Laien werden viel seeliger sein. Denn nicht darauf kommt es an, seinen Sitz im Presbyterium zu haben, sondern würdig desselben zu leben [1]).

Der Führer (ὁ ἡγούμενος) — „ich glaube, man muss den so nennen, der in den Kirchen Bischof genannt wird" — soll der Diener sein: Das Wort Gottes hat uns das zur Vorschrift gemacht. Wir dagegen betragen uns derart, „dass wir mitunter an Hochmut die schlechten Fürsten der Völker übertreffen, und wenig fehlt, dass wir uns auch Leibdiener beilegen gleich den Königen. Wir sind hart und unzugänglich, vor allem für die Armen. Wenn man an uns herankommt und an uns ein Ansuchen stellt, sind wir frecher, als es Tyrannen und grausame Fürsten gegen Bittflehende sind. Das kann man in manchen berühmten Kirchen, vor allem in den grösseren Städten, beobachten [2])".

Die kirchlichen Ehrenstellen sind nicht derart, dass Unwürdige nicht abgesetzt werden könnten. Eine Kirche gleicht einer Stadt, welche das Recht hat, Mitglieder des Magistrats aus den Listen zu streichen und die Verbannung gegen ihre Bürger zu verhängen: „Infamia est a populo Dei et ecclesia separari: dedecus est in ecclesia surgere de consessu presbyterii, proici de diaconatus gradu" [3]).

---

sedibus habetur. Vidit et ordinationes sive stationes ministrorum eius. Diaconorum, ut mihi videtur, ordinem memorat astantium divino ministerio."

1) In Jerem. homil. XI, 3: *δοκοῦμεν εἶναι ἀπὸ κλήρου τινὸς προκαθεζόμενοι ὑμῶν . . . Τὸ ὠφελοῦν οὐκ αὐτὸ τὸ καθέζεσθαι ἐν πρεσβυτερίῳ ἐστίν, ἀλλὰ τὸ βιοῦν ἀξίως τοῦ τόπου . . . Πλεῖον ἐγὼ ἀπαιτοῦμαι παρὰ τὸν διάκονον, πλεῖον ὁ διάκονος παρὰ τὸν λαικόν.* Ueber den Sinn des Wortes *τόπος* vgl. Eusebius KG VI, 11, 3, Brief des Bischofs Alexander von Jerusalem an die Christen von Arsinoë.

2) Comment. in Matth. XVI, 8 (XIII, 1393). Vgl. In Matth. comment. ser. 61 (XIII, 1695). In diesen letzten besonders harten Bemerkungen hat man scharfe Anspielungen auf die römische Kirche sehen wollen. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass dies besonders von altkatholischer Seite wie von Langen geschehen ist. Der Bischof von Alexandrien oder Antiochien (man denke an die gegen Paul von Samosata wegen seines Prunkes erhobenen Anklagen) konnte ebenso Anlass zur Kritik bieten.

3) In Ezech. homil. X, 1 (XIII, 740): „Poteris intellegere, quod dicitur, si consideraveris, quae cotidie in civitatibus fiunt. Inhonoratio civi est de patria sua exulare, et infamia decurioni eradi de albo curiae . . ."

Das Volk hat das Recht, der Wahl seines Bischofs beizuwohnen; denn es muss sich überzeugen, dass man den Gelehrtesten und Heiligsten wählt[1]). Wir wissen übrigens, dass die Nachbarbischöfe des zu besetzenden Stuhles an der Wahl teilnehmen[2]).

Davon, dass es zwischen dem ordo, der aus dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen besteht, und dem Volk, das aus den Gläubigen (*πιστοί*) und den Katechumenen besteht, noch Zwischenstufen von Klerikern gebe, sagt Origenes nichts[3]). Er spricht von Jungfrauen und Enthaltsamen[4]) und lässt durchblicken, dass Jungfräulichkeit und Asketentum ein Beruf sind[5]). Er spricht auch von Witwen und Jungfrauen, die zum Kirchendienst gehören wie die Presbyter, die Diakonen oder der Bischof[6]). Origenes will nicht, dass man zu lange im Katechumenat verweile[7]). Denn „wer durch die hl. Taufe wiedergeboren wird, wird in das Paradies, d. h. die Kirche, eingeführt[8])".

Origenes wird sehr hart, so oft er Anlass hat, von dem Klerus seiner Zeit zu sprechen. Als pessimistischer Prediger scheut er sich nicht, auf die Fehler des Klerus selbst in der Versammlung der Gläubigen hinzuweisen. Er vergleicht sie mit den Pharisäern, die es lieben, Rabbi genannt zu werden, und welche die ersten Sitze beanspruchen: Habsüchtige und heuchlerische Leute spinnen Intriguen, um Diakonen zu werden; wenn sie es sind, streiten sie um die ersten Sitze, die den Priestern gehören; sind sie Priester, so schmieden sie Ränke, um Bischöfe zu werden. Wie weit sind sie entfernt von den Sitten der Urkirche „caelestes primitivorum ecclesias![9])"

---

1) In Levit. homil. VI, 3 (XII, 469): „Requiritur in ordinando sacerdote et praesentia populi . . . Ille eligitur ad sacerdotium, et hoc adstante populo."

2) Eusebius KG VI, 11, 2, wo die Nachbarbischöfe von Jerusalem dem alten Bischof Narcissus von Jerusalem einen Koadjutor bestellen.

3) In Jerem. hom. XIV, 4.

4) Comment. in Rom. I, 2 (XIV, 841). Vgl. IX, 1 (1205).

5) Contra Celsum V, 49 (XI, 1257).

6) Comment. in Rom. VIII, 10 (1189).

7) In Jesu Nave homil. IX, 9 (XIII, 878). Vgl. Comment. in Rom. I, 13 (XIV, 900). In Luc. homil. VII (XII, 1819).

8) In Genes. selecta (XII, 100).

9) In Matth. comment. ser. 11 (XIII, 1610).

Die Anmassung ihrer Angehörigen ist unerträglich. Denn der Stolz ist gross, wenn man einen zum Vater oder Grossvater hat, „der in der Kirche mit dem Vorrang eines bischöflichen Stuhles oder der Ehre des Presbyterates oder Diakonates ausgezeichnet wurde[1])". Im Tempel von Jerusalem, der auch die Kirche ist, findet man immer Verkäufer, die es auch verdienten, dass Jesus sie mit Geisselschlägen hinaustriebe und ihre Tische umstiesse[2]). Die schlimmsten Verkäufer im Tempel sind die Bischöfe und die Priester, die an den Wahltagen die Kirchen an Unwürdige verkaufen[3]).

Diese kirchlichen Wahlen scheinen für Origenes ein Stein des Anstosses zu sein; er denkt an die Apostel, welche die Wahl des Matthias durch Gebet und Ziehen des Loses dem Urteil Gottes anheimstellten, und das waren die Apostel, „qui utique multo sapientiores erant quam ii, qui nunc episcopos vel presbyteros vel diaconos ordinant"[4]). Selbst Moses wagte es nicht, seinen Nachfolger zu bestimmen; und doch hatte er Söhne und Neffen. Ein treffliches Beispiel für die „ecclesiarum principes", auf Grund dessen man es ihnen verbieten kann, ihren Nachfolger testamentarisch unter ihren Verwandten zu bezeichnen, und die leitenden kirchlichen Stellen erblich zu machen. Ein treffliches Beispiel auch für das Volk, das sich oft für berechtigt hält, mit leidenschaftlichen und käuflichen Zurufen in die Bischofswahl einzugreifen[5]).

Muss man es nicht in manchen Kirchen sehen, dass die Frömmigkeit zu einem Handelsgeschäft gemacht wird, und das Evangelium als Mittel dient, sich zu bereichern? Wenn Jesus über Jerusalem weinte, mit wieviel mehr Recht müsste er nicht

1) Comment. in Matth. XV, 26 (XIII, 13, 29): *ἐπὰν τύχῃ πατράσιν ἐπαυχεῖν καὶ προγόνοις προεδρίας ἠξιωμένοις ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπισκοπικοῦ θρόνου ἢ πρεσβυτερίου τιμῆς ἢ διακονίας εἰς τὸν λαὸν τοῦ θεοῦ.*

2) Comment. in Joh. X, 16 (XIV, 348). Dasselbe Thema in Comment. in Matth. XVI, 22 (XIII, 1448). Ueber die Ausstossung Aergernis erregender Bischöfe vgl. In Exod. homil. X, 4 (XII, 373).

3) Comment. in Matth. XVI, 22 (XIII, 1452): *οἱ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι, καὶ ὥσπερεὶ ἀποδιδόμενοι ὅλας ἐκκλησίας οἷς οὐ χρὴ καὶ καθιστάντες οὓς οὐ δεῖ ἄρχοντας.*

4) In Jes. Nave homil. XXIII, 2 (XII, 935).

5) In Num. homil. XXII, 4 (XII, 744): „Discant Ecclesiae principes successores sibi non eos, qui consanguinitate generis iuncti sunt, nec qui carnis propinquitate sociantur, testamento signare, neque haereditarium tradere ecclesiae principatum."

jetzt über die Kirche weinen, das Haus des Gebetes, welches durch Habsucht und Verschwendung — „gebe Gott, dass die Führer des Volkes nicht in diesen Fehler fielen“ — in eine Räuberhöhle verwandelt worden ist[1]).

Die strenge Beurteilung des Klerus durch Origenes ist in seinem erhabenen Amt begründet, das er ihm nach dem Plan Gottes zuerkennt. Wenn die Kirche ein Haus ist, so sind die Bischöfe und Priester dessen Dach aus Zedern und Zypressen: die Zypressen sind starke und wohlriechende Bäume, und die Zedern sind ebenfalls wohlriechend und unverweslich, ein Symbol der Tugend und Wissenschaft, die den Bischöfen und Priestern eigen sein soll[2]). Vom Klerus muss man verlangen, er solle sich zuerst selbst richten, denn er hat die Aufgabe, das Volk zu richten. „Meinst du dem Gericht Gottes zu entgehen?“ sagt der hl. Paulus, „nicht den Fürsten dieser Welt und den Königen der Erde, sondern den Häuptern und Leitern der Kirchen, d. h. den Bischöfen, Priestern und Diakonen; diesen sagt er, sie sollten nicht meinen, sie würden dem Gericht entgehen, wenn sie tun, was sie an andern richten und verurteilen“[3]). Gothoniel wurde Richter in Israel, weil der Hl. Geist über ihn gekommen war, und er durch diesen das Volk richtete: „Sunt ergo omnium hodie ecclesiarum, quae sunt sub caelo, quamplurimi iudices, quibus iudicium non solum rerum gestarum datum est, sed et animarum: verum nescio, si qui tales Ecclesiae iudices sunt, quos dignos faciet Deus Spiritu sancto repleri.“[4]) Der Bischof möge Moses und Aaron nachahmen und das Zelt des Herrn nicht verlassen; der Bischof soll die hl. Schritt betrachten oder das Volk unterrichten. Er soll lehren, was er von Gott empfangen hat, was ihm der Hl. Geist mitgeteilt hat[5]).

---

1) Comment. in Matth. XVI, 21 (XIII, 1445).

2) In Cant. lib. III (XIII, 149). Vgl. In Genes. homil. XVII, 6 (XIII, 259).

3) Comment. in Rom II, 2 (XIV, 873): „Ecclesiarum rectoribus et principibus loquitur, his videlicet, qui iudicant eos, qui intus sunt, id est episcopis vel presbyteris et diaconibus . . . si ea committant ipsi, de quibus alios iudicant et condemnant.“ In Ezech. hom. V, 4: „Quid mihi prodest, qui prior sedeo in cathedra resupinus, honorem maioris accipio nec possum habere dignitate mea opera condigna?“

4) In Iudic. homil. III, 3 (XII, 964). Vgl. Oracula Sibyllina II, 264—267.

5) In Levit. homil. VII, 7 (XII, 478). Man vergleiche die eben angeführten Ausführungen mit folgenden Behauptungen Harnacks: „Die

Man beachte, dass Origenes von den Bischöfen verlangt, sie sollen würdig sein, vom Hl. Geist erfüllt zu werden. Wir berühren damit einen sehr eigenartigen Lehrpunkt, auf den Origenes zu wiederholten Malen zurückgekommen ist. Die Kirchen sind zu reich und man sucht zu sehr die Ehren in ihnen, so dass die Heuchelei immer mehr wächst: „Sunt quidam et martyrii simulatores; quidam autem episcopatus, vel presbyteratus, vel diaconatus, vel ecclesiasticae scientiae et doctrinae, tantum personas et ostentationem virtutum habentes, vere autem sunt inimici earumdem virtutum, quas simulant[1])".

Man versteht wohl, dass, streng genommen, Martyrer heuchelten; aber wie können wirkliche Bischöfe den Episkopat, Presbyter den Presbyterat, Diakonen den Diakonat erheucheln? Sie sind es nur der Person nach, versichert Origenes, und sie sind Feinde der Tugend, welche sie erheucheln: nimmt ihnen also ihre Unwürdigkeit die Gewalt ihres ordo?

Wenn er von der Gewalt der Heiligung spricht, die „mit dem Wort Gottes und dem Gebet" verbunden ist — diese Ausdrücke lassen an eine sakramentale Liturgie denken — schreibt er: „Sanctificantur per verbum Dei et orationem [I. Tim. II, 5] . . . Per orationem autem non cuiuscunque sanctificantur, vel eorum qui levant puras manus sine ira et diceptatione [I. Tim. IV, 8]"[2]).

Würde also die Unreinheit der Hände und Herzen bei Priestern und Bischöfen die Sakramente, welche sie spenden, ungültig machen? Könnten sich die Donatisten nicht auf Origenes als einen Vorläufer berufen?[3]) Nun, man lese nur seinen Kommentar zu den Worten: „Tibi dabo claves regni coelorum."

Hierarchie hat dem Clemens für den Kirchenbegriff noch keine Bedeutung. Origenes stimmt mit Clemens in bezug auf den Kirchenbegriff zunächst in Allem überein. Auch er geht von dem Wesen der Kirche als einer himmlischen Gemeinschaft und einer heiligen Gemeinschaft der Gläubigen aus und hält sich diesen Begriff allezeit gegenwärtig; auch er kann nicht umhin, wie Clemens, gegenüber den Häretikern die katholische Kirche als die Kirche der rechten Lehre mit jener Kirche zu identifizieren, hält sich aber ebenfalls von allem Hierarchischen dabei fern." Dogmengeschichte I[4], 414 f. Bigg, Christian Platonists p. 213.

1) In Matth. Comment. ser. 24 (XIII, 1629).

2) Comment. in Rom. IX, 42 (XIV, 1249).

3) Huet, Origeniana, qu. XIV (P. G. XVII, 1075).

Diese Verheissung ist dem Petrus gegeben worden „und jedem, der Petrus ist[1])". Der ist würdig, die Schlüssel zu empfangen, der „gegen die Pforten der Hölle gestärkt ist, dass sie ihn nicht überwältigen können", so dass er „denen die Pforten öffnen kann, welche durch sie besiegt worden sind". Der Herr „gibt denen, gegen welche diese Pforten nichts vermocht haben, so viel Schlüssel, als sie Tugenden besitzen".

„Wenn die, welche die Würde des Episkopates in Anspruch nehmen[2]), sich auf dieses Wort gleich Petrus stützen und sagen, sie hätten die Schlüssel des Himmelreiches vom Herrn empfangen und darum sei, was sie binden, d. h. verurteilen, auch im Himmel gebunden, und wem sie Lossprechung gewähren, dem sei sie auch im Himmel zuteil[3]) — so erklären wir, dass sie recht reden, wofern sie die Werke tun, derentwegen zu Petrus gesagt wurde: Du bist Petrus, und wenn sie so sind, dass Christus auf ihnen seine Kirche bauen, und dass man auf sie in Wahrheit dieses Wort anwenden kann: Die Pforten der Hölle dürfen den nicht überwältigen, der binden und lösen will. Denn wenn er selbst in den Fesseln seiner Fehler liegt, bindet und löst er vergebens."[4]) Kommt das nicht darauf hinaus, dass der Bischof, der ein Sünder ist, ungültig seine Schlüsselgewalt über die Sünder ausübt?[5])

* * *

1) Comment. in Matth. XII, 14 (XII, 1012): *λέλεκται τῷ Πέτρῳ καὶ παντὶ Πέτρῳ κτλ.*

2) Ebenda (1013): *οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες.*

3) Ebenda: *τὸ ὑπ' αὐτῶν ἄφεσιν εἰληφότα.* Das Wort *ἄφεσιν* schliesst in sich, dass es sich um Sünden handelt.

4) Ebenda: *εἰ δὲ σειραῖς τῶν ἁμαρτημάτων αὑτοῦ ἔσφιγκται μάτην καὶ δεσμεῖ καὶ λύει.*

5) Vgl. de orat. 28 (XI, 528), eine neue Bestätigung dieser Folgerung. Gegen Gott begangene Sünden kann nur der nachlassen, der „durch Jesus wie die Apostel inspiriert ist" (*ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι,* eine Anspielung auf Joh. 20, 23: Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis etc.), der, an dessen Werken man erkennt, dass er sie vom Hl. Geist empfangen hat, dass er ein Geistbegabter geworden ist (*ὡς χωρήσας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γενόμενος πνευματικός*). Die Macht, Gott gegenüber begangene Sünden nachzulassen, kommt „den Aposteln zu und den Bischöfen, die nach dem Hohenpriester den Aposteln ähnlich sind". Eine Anspielung auf Hebr. 5, 1. Es folgt die berühmte Stelle, in der Origenes seiner Verwunderung Ausdruck leiht, dass Bischöfe sich das Recht anmassen, die Sünden der Idololatrie, der Hurerei und des Ehebruches nachzulassen. — Vgl. In Psalm XXXVII homil. I, 1 (XII, 1369 und 1371).

Die Kirche ist im Besitz des rechten Glaubens[1]). Die Häretiker tragen den Namen von Christen, sie rühmen sich, eine Lehre mitzuteilen, die den Mitgliedern der Kirche unbekannt ist (quae latere ab ecclesiasticis dicunt): in Wirklichkeit sind sie Diebe und Ehebrecher, Diebe, welche die Tempelgefässe rauben, Ehebrecher, welche mit ihren Irrtümern die keuschen Dogmen der Kirche (casta et honesta Ecclesiae dogmata) besudeln[2]). Wir bemühen uns, die Schrift zu verstehen, nicht wie Basilides, den wir seiner Gottlosigkeit überlassen, sondern „secundum pietatem ecclesiastici dogmatis[3])". Wir nehmen die Taufliturgie: „secundum typum ecclesiis traditum[4])". Wir denken „secundum doctrinam ecclesiasticam[5])". Die wahren Propheten Christi sind die Lehrer, die „ecclesiastice docent verbum[6])". Origenes spricht auch von dem *κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν*[7]). Er sagt bezüglich der Glaubensartikel: „Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione . . ."[8]). Diese praedicatio, dieses *κήρυγμα* ist die Lehre, die durch die Nachfolger der Bischöfe, die sie bewahren, bis auf die Apostel zurückgeht. Eine Definition, die man dem Irenäus entnommen glauben könnte, und die am Anfang von „De principiis" steht, lautet:

„Cum multi sint, qui se putant sentire, quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, — servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione."[9])

1) Comment. in Rom. I, 19 (XIV, 810).

2) Ebenda II, 11 (898): Derselbe Gedanke bei Clemens, Stromata VII, 16. Man beachte, wie schwer in damaliger Zeit Diebstahl und Ehebruch in der Bussdisziplin beurteilt wurde.

3) Ebenda V, 1 (1015). Kattenbusch II, 134 f. über die Stellung der regula fidei bei Origenes. Vgl. Prat, Origène (Paris 1904), p. 79.

4) Ebenda V, 8 (1038). Vgl. In epistol. ad Titum frag. (1300): „ecclesiastica regula". Comment. in Joh. XIII, 16 (XIV, 421): *κανὼν τῆς ἐκκλησίας*. Kattenbusch II, 143.

5) In Matth. comment. ser. 137 (XIII, 1787).

6) Ebenda 47 (1669).

7) De principiis III, 1, 1 (XI, 249).

8) Ebenda I, 1, 5 (118). Dieselben Ausdrücke auch 6 und 7.

9) De principiis I, 1, 2 (XI, 116). Vgl. ebenda II, 11, 3 (345): „. . . secundum apostolorum sensum". In Genes. homil. I, 6 (XII, 151): „Christus . . . ex cuius lumine illuminata Ecclesia, ipsa etiam lux mundi

Von jedem Artikel der praedicatio ecclesiastica kann man sagen: „. . . de quo totius Ecclesiae una sententia est.“[1]) Von einem Dogma wie dem von der Auferstehung des Fleisches, erklärt Origenes, es sei *τὸ βούλημα τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ*[2]), weil es wie ein Gesetz oder wie das Urteil der *βουλή* einer grossen Stadt sei. Die Einheit des Glaubens bewirkt die Einheit der Christenheit, des Volkes, „qui in sacramentis Christi confoederatus est.“[3])

In allen Ausdrücken, die wir angeführt haben, erscheint die Kirche als die Hüterin der geoffenbarten Wahrheit: die kirchliche Predigt und der echte Glaube stimmen überein; und die kirchliche Predigt in der Gegenwart findet darin ihre Rechtfertigung, dass sie die gradlinige, von den Aposteln ererbte Ueberlieferung ist. Diese Auffassung deckt sich mit der des Irenaeus, wie sie auch dem Irenaeus und seinen griechischen Vorgängern im zweiten Jahrhundert eigen ist[4]).

---

efficitur . . . Christus quidem lux est apostolorum, apostoli vero lux mundi. Ipsi enim sunt . . . vera Ecclesia“. Selecta in psalm. CXXVI (XII, 1641): *τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, ὄντα ἐκκλησίαν αὐτοῦ, οἱ οἰκοδομοῦντες ἀπόστολοι Χριστοῦ καὶ οἱ τεταγμένοι ὑπ' αὐτοῦ διδάσκαλοι, οὐ μάτην ἐκοπίασαν. — Καὶ ἄλλως δὲ οἶκον οἰκοδομοῦσιν οὐ μετὰ κυρίου οἱ ἑτερόδοξοι, τὴν ἐκκλησίαν πονερευομένων . . . Ὁμοίως καὶ Ἰουδαῖοι.* Man beachte hier die bei Origenes beliebte Nebeneinanderstellung: Die Kirchlichen, die Heterodoxen, die Juden.

1) De principiis I, 1, 8 (119). Vgl. ebenda 7, 1 (171): „secundum dogma nostrum id est Ecclesiae fidem“. In Genes. homil. III, 2 (XII, 176): „Alienum hoc est ab Ecclesiae fide“. In Levit. homil. XV, 2 (XII, 560): „. . . fidei, quae muro ecclesiastici et apostolici dogmatis cincta est“. In Num. homil. XXV, 4 (XII, 768): „Quis non animetur pugnare pro Ecclesia et resistere adversum inimicos veritatis, eos scilicet, qui dogmata Ecclesiae oppugnare docent?“

2) Contra Cels. V, 22 (XI, 1216).

3) In Num. homil. XVI. 9 (XII, 701).

4) „Man hat aber die Theorie, dass die Bischöfe Nachfolger der Apostel seien, resp. das apostolische Amt besässen, als eine abendländische zu betrachten, die sehr langsam und allmählich im Orient adoptiert worden ist . . . Sehr wichtig ist es, dass dem Clemens Alex. die ganze Theorie von der Bedeutung der Bischöfe für die Konstatierung der Wahrheit des kirchlichen Christentums noch völlig fremd gewesen ist . . . Noch Origenes hat im Grunde dieselbe Anschauung vertreten wie sein Vorgänger; aber aus zahlreichen Stellen in seinen Werken und vor allem aus seiner eigenen Geschichte geht hervor, dass zu seiner Zeit auch in Alexandrien der Episkopat erstarkt ist und dieselben Qualitäten und Rechte in Anspruch zu nehmen begonnen hat wie im Abendland . . . Clemens repräsentiert noch eine ältere Stufe, während sich zur Zeit des

Der Schriftkanon ist der, für den die Kirche einsteht. So hat die Kirche nur vier Evangelien, während die Häretiker ihrer viele haben. Origenes kennt das Aegypterevangelium, ein Evangelium der zwölf Apostel, ein Thomas- und ein Matthiasevangelium und das Evangelium, das Basilides zu schreiben und mit seinem Namen zu versehen wagte. Aber es gibt nur vier zuverlässige Evangelien: „Quatuor tantum euangelia sunt probata, e quibus sub persona Domini et Salvatoris nostri proferenda sunt dogmata". Von allen Evangelien, die im Umlaufe sind, „nihil aliud probamus, nisi quod Ecclesia[1])".

Die Schrift der beiden Testamente schliesst mit den Büchern der Apostel ab, nachher gibt es keine Schrift mehr. Die Kirche fügt dem nun abgeschlossenen Kanon nichts hinzu, selbst keine Prophetie, worin ihr allerdings die Häretiker nicht nachfolgen: „Sola Ecclesia neque subtrahit, . . . neque addit quasi prophetiam aliud aliquid."[2]) Diese letzten Worte spielen auf den Montanismus an[3]) und drücken sich hierüber so aus wie das Muratorische Fragment.

Die Schrift besteht, wofern man sie in ihrem geistigen Sinn und nicht nach ihrem materiellen Wortsinn auslegt, nicht aus menschlichen Worten, denn sie ist auf Eingebung des Hl. Geistes und auf Befehl des Vaters für Jesus Christus geschrieben; sie ist uns geschenkt und anvertraut zur Stärkung derer, welche „den Kanon der himmlischen Kirche Jesu Christi gemäss der Nachfolge der Apostel" beobachten[4]).

Origenes der Umschwung vollzogen hat." Harnack, Dogmengeschichte I[4], 403[3]. — Man sieht, wie die Tatsachen schlecht zu diesen Behauptungen stimmen wollen.

1) In Luc. homil. I (XIII, 1803). Vgl. In Matth. Comment. ser. 28 (1638): „. . . ecclesiarum canonem non requirentes". Ueber die scharfe Begrenzung des Schriftkanons bei Origenes vgl. Bardenhewer II, 122 (gegen Kötschau).

2) In Matth. comment ser. 47 (XIII, 1668). Vgl. ebenda 28 (1637): „Nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt extra canonizatas scripturas". Ebenda 46 (1667): „Canonicas scripturas, in quibus omnis christianus consentit et credit".

3) Vgl. das strenge Urteil, das Origenes über ihn fällt. In Matth. comment. ser. 28 (1637) und In epist. ad Philem. fragm. (XIV, 1306).

4) De principiis IV, 9 (360): *τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας.* Das Epitheton *οὐράνιος* bedeutet „göttlich" und ist nicht als Antithese zu irdisch *ἐπίγειος* zu fassen.

Die Grundzüge des Glaubens sind im Taufsymbol enthalten[1]). Das Wort des Deuteronomiums: „Aegyptius tertia generatione intrabit in ecclesiam Dei (Deut. 23, 8)", bezieht sich auf den Gläubigen, der an die Trinität glaubt: „Credo propter fidem Patris et Filii et Spiritus Sancti; in quam credit omnis, qui sociatur Ecclesiae Dei, tertiam generationem mystice dictam."[2]) Die Schnüre, welche den Vorhang des Zeltes festhalten, sinnbilden diesen selben Taufglauben: „Funis enim triplex non rumpitur, quae est Trinitatis fides, ex qua dependet et per quam sustinetur omnis Ecclesia."[3]) Origenes spricht zu wiederholten Malen in so deutlichen Ausdrücken vom Taufsymbol, dass man deutlich seine Anlage erkennen und den Inhalt des Symbols, auf das er sich bezieht, rekonstruieren kann. Er zeigt auch, wie die Artikel, aus denen es besteht, hinreichen, um die Irrtümer der zeitgenössischen Häretiker zu widerlegen[4]).

Gott hat seine Kirche mit einem lebendigen Lehramt ausgestattet, das den Kanon des kirchlichen Glaubens lehrt, das sich aber auch damit beschäftigt, ihn zu vertiefen und weiter zu entwickeln. „Man beachte", sagt Origenes, „dass die Apostel, als sie den Glauben an Christus predigten, allen, auch den in der Erkenntnis der göttlichen Dinge weniger Fortgeschrittenen, die für notwendig erachteten Artikel kundtaten, und dass sie es denen vorbehielten, den tieferen Ursachen nachzuspüren, welche die besonderen Gaben der Rede, der Weisheit und Wissenschaft vom Hl. Geist empfangen hätten: sie begnügten sich, das übrige zu verkünden, ohne die Ursache und Art auseinanderzusetzen, um den leidenschaftlichen Freunden der Wissenschaft und Weisheit für die Zukunft einen Stoff zu lassen, an dem sie sich mit Erfolg versuchen könnten[5])". Damit ist das Prinzip der Scheidung zweier Gebiete aufgestellt, nämlich des Gebietes der Offenbarung und des der

1) Ueber das Vorhandensein eines Taufsymbols in Alexandrien vgl. das Zeugnis von Dionysius von Alexandrien bei Eusebius KG VII, 8, der dem Novatian vorwirft, er verwerfe das Glaubensbekenntnis, das vor der Taufe abgelegt wird: *τὸ λουτρὸν τὸ ἅγιον καὶ τὴν τε πρὸ αὐτοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν.* Kattenbusch I, 326. Das Symbol des Origenes bei Hahn, Symbole, S. 11—13.

2) In Levit. homil. V, 3 (XII, 452).

3) In Exod. homil. IX, 3 (XII, 365).

4) Comment. in Joh. XXXII, 9 (XIV, 784).

5) De principiis I, 3 (XI, 116) Prat. S. 9—22.

Theologie im scholastischen Sinn. Nicht minder klar ist die Scheidung ausgesprochen zwischen dem Gebiete der Philosophie, deren Studium logischerweise dem Studium voraufgeht, welches der Christ der Schrift widmet[1]), und dem Gebiet der Geheimnisse, die schliesslich die Fassungskraft jeder geschaffenen Intelligenz übersteigen[2]).

Nachdem Origenes diese Unterscheidungen gemacht, gibt er nicht zu, was Gegner wie Celsus dem Christentum vorwarfen, es sei eine Religion der Unwissenden. Und wenn dem so wäre, fügt er bei, „so antworte ich dir, dass ich, soviel ich nur kann, daran arbeite, dass es mit ihnen besser wird, und ich gebe nicht zu, dass die Christenheit aus ihnen besteht; ich suche vielmehr geweckte und scharfsinnige Leute, die fähig sind, die Erklärung der Rätsel zu verstehen, und die einen klaren Blick in das Dunkel des Gesetzes, der Propheten und der Evangelien haben[3])".

Es gibt nichts Geheimes und Verborgenes im kirchlichen Unterricht, entgegen dem, was Celsus behauptet: wir lehren denen, welche zu uns kommen, von Anfang an, sie sollten sich um die Götzen nicht kümmern, und wir führen sie zur Verehrung des einzigen Gottes, des Schöpfers; dann weisen wir ihnen durch die Weissagungen nach, dass der, welcher geweissagt wurde, erschienen ist, wie die Evangelien und die Schriften der Apostel bezeugen[4]). Das Volk wird in die Anfangsgründe bei der Taufe eingeführt; sie werden niemandem mitgeteilt, der nicht zur Kirche gehört. Auf der höchsten Staffel stehen die Gott vorbehaltenen Wahrheiten, sie übersteigen unsere Einsicht, sie gehen über unsern Verstand; es ist besser von ihnen zu schweigen, als sie ungenau auszudrücken. Zwischen diesen beiden Stufen „sunt et alia Ecclesiae dogmata, ad quae possunt pervenire etiam levitae, sed inferiora sunt ab his, quae sacerdotibus adire concessum est[5])". Diese Unterscheidung ist, streng genommen, gezwungen: sie entspricht indessen der Vorstellung, die sich Origenes von der

1) De principiis I, 3, 1 (147).
2) De principiis II, 6, 2 (211).
3) Contra Celsum III, 74 (XI, 1016). Vgl. III, 52 f. (989) und VI, 1 (1289).
4) Contra Cels. III, 15 (940).
5) In Levit. homil. V, 3 (XII, 452).

Lehre und der Einteilung derselben macht. Ein Teil der Lehre ist für die schlichten Leute und die Menge, ein anderer für die Aufgeklärten, die Vollkommenen, die Heiligen, für die Jünger, denen Jesus den Sinn der Gleichnisse aufschloss[1]).

* * *

Wie die Jünger an den göttlichen Meister sich wenden und ihn fragen, so müssen auch wir es tun: haben wir eine Frage zu stellen, so wenden wir uns an einen, den Gott in der Kirche als Lehrer eingesetzt hat[2]).

Auf das Lehramt in der Kirche weist Origenes immer wieder mit Nachdruck hin: dieses Amt ist die Verwaltung des kirchlichen Wortes. Der Lehrer darf sich nicht damit begnügen, die Sitten des christlichen Volkes zu bessern, er muss die Kenntnis vom Christentum verbreiten, die Tröstungen der Schrift in die Herzen senken, die Geheimnisse erklären, zu einer gründlicheren Kenntnis sich erheben[3]). Dem doctor ecclesiae kommt die Unterweisung der Katechumenen zu[4]). Der doctor ecclesiae ist vorzüglich der Bischof in seiner Gemeinde, aber die Presbyter nehmen an seinem Amt teil: Origenes z. B. bezeichnet sich als doctor ecclesiae[5]). Man beachte den genauen Sinn des Ausdrucks und den Nachdruck, den er ihm gibt: Lehrer der Kirche ist nicht der, welcher in der Kirche lehrt, sondern, welcher die Kirche lehrt[6]).

Die Schrift gleicht den Broten, welche der Herr durch Brechen vermehrte. Die Lehrer wie Origenes brechen nur

1) Ebenda V, 6 (441). Bigg, S. 141 ff. zeigt, dass diese Theorie von einer höheren Erkenntnis, als sie die gewöhnlichen Gläubigen besitzen, einer Erkenntnis, die aus der Allegorie geschöpft ist, ausschliesslich alexandrinisch und im Grunde genommen wenig christlich ist.

2) Comment. in Matth. XIII, 15 (XIII, 1132): *τινι τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διδασκάλων.*

3) In Exod. homil. XIII, 4 (XII, 392). Comment. in Rom. III, 2 (XIV, 929).

4) Comment. in Rom. II, 11 (XIV, 897): „... eo usque pervenit, ut etiam dux et doctor ecclesiae sit ad illuminandos eos qui in scientia caeci sunt et instruendos parvulos in Christo ...“ Es handelt sich um den Bischof.

5) In Ezech. homil. II, 2 (XIII, 682): „Nec quia adversum me aliqua dicuntur, qui video doctor esse ecclesiae, debeo tacere“.

6) Comment. in Rom. IX, 2 (XIV, 1209): „in verbo Dei ecclesiam docentibus adesse gratiam ...“ Ebenda X, 7 (1262): „ecclesias docere.“

einige Brote, und die Mengen werden gesättigt; aber es ist eben nötig, dass diese Brote gebrochen werden, d. h. dass der Wortsinn genau besprochen wird. Jeder soll die Lehrer nachahmen:

„Tenta ergo et tu, o auditor, habere proprium puteum et proprium fontem, ut et tu, cum apprehenderis librum Scripturarum, incipias etiam ex proprio sensu proferre aliquem intellectum, et secundum ea, quae in ecclesia didicisti, tenta et tu bibere de fonte ingenii tui. Est intra te natura aquae vivae, sunt venae perennes, et irrigua fluenta rationabilis sensus, si modo non sint terra et ruderibus oppleta."[1])

Niemand vor Origenes hatte mit solchem edlem Eifer auf die Bildung, die intellektuellen Bemühungen und die Verbreitung der Wissenschaft in der Kirche hingewiesen; aber dieses alles sollte der Disziplin der praedicatio ecclesiastica untergeordnet bleiben. Das Osterlamm ass nur, wer zu Israel gehörte; die Sklaven, welche die Juden gekauft hatten, oder die im Hause geboren waren, konnten nur dann an der Osterfeier teilnehmen, wenn sie beschnitten waren. Diese Vorschriften sind allegorisch von unseren Kenntnissen zu verstehen: die einen sind in unserem Haus geboren und sind Früchte unseres Geistes, die andern sind erworben und kommen von aussen; aber die einen wie die andern müssen beschnitten werden, denn kein Fremder hat ein Anrecht auf das Osterlamm, und fremd ist jeder, der einer fremden Lehre Einlass gewährt[2]).

Niemand hat mit grösserer Begeisterung als Origenes von der griechischen Kultur gesprochen, und doch setzt er ihr die Wahrheit gegenüber, welche die von Gott inspirierte Schrift offenbart. Der Goldbarren, den sich der Israelit Achan bei der Eroberung Jerichos aneignete, gleicht der Kunst der Philosophen und Rhetoren und den „perversa dogmata", denen sie soviel Verführerisches zu geben wissen. Wenn du diesen Goldbarren entwendest, wenn du ihn in deinem Zelt birgst, „si introduxeris in cor tuum ea, quae ab eis asseruntur, polluis omnem Ecclesiam Domini. Hoc fecit infelix Valentinus et Basilides, hoc fecit et Marcion haereticus: furati sunt isti linguas aureas de Jericho et philosophorum nobis non rectas in ec-

1) In Gen. homil. XII, 5 (XII, 229).
2) Selecta in Exod. (XII, 285).

clesias introducere conati sunt sectas, et polluere omnem ecclesiam Domini[1]".

Da die Kirche im Besitz des rechten Glaubens ist, genügt ein Wort zur Kennzeichnung der Häretiker: sie sind ἑτερόδοξοι, die, welche anders denken als die Kirche. Origenes hat eine Vorliebe für diesen bezeichnenden Ausdruck, der in seinem Wortgebrauch dem ἐκκλησιαστικός gegenübersteht[2].

Tag für Tag bemühen sich die Häresien, den kirchlichen Glauben anzugreifen, „inquirentes quomodo dogmata veritatis infringant". Ihre Anhänger verwenden darauf all ihren Scharfsinn und ihr Wissen, „perspicaces et argumentosi sunt in falsa scientia". So Marcion, Basilides, Valentin „vel ceteri auctores pravorum dogmatum"[3]. Bei ihnen, von Marcion abgesehen, findet sich nichts von Kirchenbildung. Man kann nur von ihren Schulen reden, „schola Valentini et Basilidis"[4]. Während die Kirche das Haus Gottes ist, erbaut durch die „ecclesiastici qui in ecclesia sunt magistri", sind die Häretikerschulen schlechte Orte: „Haeretici aedificant lupanar in omni via, ut puta magister de officina Valentini, magister de coetu Basilidis, magister de tabernaculo Marcionis . . ."[5]. Der starke Sarkismus dieser letzten Worte, der an die Art des Tertullian erinnert, ist besonders beachtenswert.

Jedesmal, so sagt Origenes, wenn sich die Häretiker vornehmen, über die kanonischen Schriften zu reden, die einmütig von allen Christen angenommen werden, können wir ihre

---

1) In Jes. Nave homil. VII, 7 (XII, 863). Einem ähnlichen Gedanken gibt der hl. Hippolyt Ausdruck in den Philosophumena, Vorrede zum ersten Buch.

2) In Luc. homil. XVI (XIII, 1841): „Ego vero quia opto esse ecclesiasticus et non ab haeresiarcha aliquo sed a Christi vocabulo nuncupari (christianus)". Vgl. In Matth. comment. ser. 33 (XIII, 1643): „Utinam soli, qui extra Ecclesiam sunt, seducerentur . . . Nunc autem ipsi, qui profitentur se ecclesiasticos esse, de necessariis quibusque capitulis falluntur et seducuntur." Vgl. Contra Celsum VI, 37 (VI, 1353): οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.

3) Comment. in Rom. VIII, 8 (XIV, 1181). In Levit. homil. IV, 5 (XII, 438).

4) Comment. in Rom. VIII, 11 (XIV, 1191). Vgl. De principiis II, 5 (XI, 220).

5) In Ezech. homil. VIII, 2 (XIII, 730). Die lateinische Uebersetzung stammt vom hl. Hieronymus. Origenes spricht sich übrigens auch noch an anderer Stelle hierüber ebenso temperamentvoll aus. De principiis II, 9, 6 (XI, 230); ebenda 10, 2 (234).

Behauptungen prüfen: „Sed nos illis credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem Ecclesiae Dei tradiderunt nobis.“ [1]) Das ist die Ueberlieferung, die auf die Anfänge zurückgeht, und welche die Kirchen bewahrt haben, sie durch die Nachfolge der Bischöfe beglaubigend. Noch mehr, diese Tradition ist allenthalben die gleiche: „Veritas enim similis est fulguri egredienti ab Oriente et apparenti usque ad Occidentem, qualis est veritas Ecclesiae Dei; ab ea enim sola sonus in omnem terram exivit.“ [2]) Auf welche Häresie trifft dieses Kennzeichen zu? Auf die Lehre Marcions oder die „traditiones Valentini“ oder die „longa fabulositas“ des Basilides oder auf Apelles, der dem Paulus widersprach? [3]).

Man kann die Lehre der Häretiker am besten mit einer falschen Münze vergleichen: „Ego puto, quod Valentini sermo humana pecunia est et reproba, et Marcionis et Basilidis pecunia humana est et reproba, et omnium haereticorum sermo non est probata pecunia, nec dominicam integre in se habet figuram, sed adulteram, quae, ut ita dicam, extra monetam ita figurata est, quia extra Ecclesiam composita est.“ [4])

---

1) In Matth. comment. ser. 46 (XIII, 1667).

2) Ebenda.

3) Ebenda. Vgl. In Levit. homil. VII, 4 (XII, 484): „... christianis quibus apostolicorum dictorum chara esse debet auctoritas. Si quis vero arrogantia tumidus apostolica dicta contemnit aut spernit, ipse viderit. Mihi autem, sicut Deo et Domino nostro Jesu Christo, ita et apostolis eius adhaerere bonum est, et ex divinis scripturis secundum ipsorum traditionem intelligentiam capere“. Die vollständigste Beschreibung der Häresien hat Origenes gegeben im: In epist. ad Titum fragm. (XIV, 1303). Vgl. auch Prat. 23—28.

4) In psalm. XXXVI homil. III, 11 (XII, 1347): Origenes nimmt einen andern Vergleich zu Hilfe. Comment. in Rom. X, 5 (XIV, 1256): „Sicut piratae solent in mari in locis vadosis occultisque scopulis, per obscurum noctis lumen accendere, quo navigantes sub spe confugiendi ad portum salutis, ad naufragia perditionis invitent, ita et istud lumen falsae sapientiae vel falsae fidei [haereticorum] a principibus mundi et spiritibus aeris huius accenditur, non per quod evadant, sed per quod pereant homines mundi huius fluctus et vitae pelagus navigantes“. Die Uebersetzung stammt von Rufin. — Ausserdem vergleicht er die Häresien den Pforten der Hölle, die nichts gegen die Kirche vermögen werden: *ἕκαστος τῶν ἑτεροδόξων καὶ γεννησάντων ψευδώνυμόν τινα γνῶσιν ᾠκοδόμησεν ἄδου πύλην, ἄλλην μὲν Μαρκίων, καὶ Βασιλίδης ἄλλην, καὶ Οὐαλεντῖνος ἄλλην.* Comment. in Matth. XII, 12 (XIII, 1008).

Da eine allgemeine Verurteilung nicht genügt, muss der kirchliche Lehrer den einzelnen Irrtum vornehmen, er muss auf sein Gebiet hinabsteigen, seine Gründe gegen ihn kehren, ihn mit den Methoden, die er rühmt, widerlegen. „Unter dem Vorgeben der Wissenschaft erheben sich die Heterodoxen gegen die heilige Kirche Gottes[1]); sie geben zahlreiche Bücher heraus, in denen sie, wie sie versprechen, die Vorschriften des Evangeliums und der Apostel erklären; wenn wir uns nun still verhalten, und ihnen nicht die wahren heilbringenden Lehren entgegenhalten, so werden sie die Seelen für sich gewinnen, die Hunger nach der rettenden Nahrung haben, und die sich dann auf verbotene Speisen werfen, die tatsächlich besudelt und abscheulich sind. Darum scheint es mir notwendig zu sein, dass der, welcher die Verteidigung der kirchlichen Lehre übernehmen kann, ohne etwas an ihr zu ändern, und der die widerlegen kann, welche sich der falschen Weisheit (*ψευδώνυμον γνῶσιν*) rühmen, den Häretikern und ihren Lügen ins Antlitz widerstehe, und ihnen die Erhabenheit der Lehre des Evangeliums (*τὸ ὕψος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος*), und die völlige Harmonie der dem Alten und Neuen Testament gemeinsamen Lehren entgegenhalte.“[2])

Wird aber das Lehramt der doctores ecclesiae hinreichen, um die Kirche gegen die Angriffe der Häresie zu verteidigen? Ist die Wahrheit immer so offenkundig, dass sie sich aufdrängt, und dass jede Kontroverse ein Ende hat? Hier verrrät sich deutlich der Optimismus des Origenes und sein argloses Vertrauen auf die von ihm angewandten Methoden.

„Qui scripturam legit et aliter, quam scripta est, accipit, scripturam mendaciter vidit. Qui vero audit scripturam, ut se veritatis intellectus habet, et sic eam interpretatur, videt veritatem.“[3])

---

1) Comment. in Joh. II (XIV, 196): *νῦν δὲ προφάσει γνώσεως ἐπανισταμένων τῶν ἑτεροδόξων τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ κτλ.* Man beachte den Ausdruck: „die heilige Kirche.“

2) Comment. in Joh. a. a. O. Vgl. De principiis II, 3 (XI, 101): „Sed quoniam solent interdum huius haeresis assertores per deceptiosa quaedam sophismata simpliciorum quorumque corda decipere, absurdum non puto, si etiam ea quae in assertionibus suis proferre solent, proponentes subreptionem eorum ac mendacia, confutemus“.

3) In Ezech. homil. II, 5 (XIII, 686).

Diese beiden Grundzüge zeugen von grosser Gutmütigkeit. Wieviel mehr war da das Misstrauen des Irenaeus und Tertullian gerechtfertigt! Origenes fügt allerdings bald hinzu: „Audi haereticos, quomodo traditiones apostolorum habere se dicant. Audi falsos magistros, quomodo affirmant doctrinam suam Domini esse doctrinam, sensum suum congruere sensui prophetarum, et dicunt: Haec dicit Dominus.“[1])

Und was ist zu sagen, wenn die, welche Origenes als falsche Lehrer und Häretiker bezeichnet, ihre Lehre mit dem Kennzeichen des Irenaeus rechtfertigen, wenn sie hinweisen auf die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der apostolischen Ueberlieferung, der Autorität der Propheten, des Herrn und der Apostel? Nun, es wird sich ein doctor ecclesiae finden, der diesen falschen Lehrern ihren Irrtum zeigt: aber wer wird es verbürgen, dass er selbst sich nicht irrt?

„Orate pro nobis, ut sermones nostri non sint falsi. Licet quidam homines ignorantia iudicii eos asserant falsos, Dominus non dicat, et recte nobiscum agetur. Si vero mille hominum eos dixerint veros, iudicio porro Dei fuerint falsi, quid mihi proderit? Dicunt et Marcionitae magistri sui veros esse sermones; dicunt et Valentini robustissimam sectam[2]), qui fabularum eius commenta suscipiunt. Quae utilitas, quia plurimi Ecclesiae haeretica pravitate decepti in eorum conspiravére sententiam? Hoc est quod quaeritur, ut Dominus sermonum meorum testis assistat, ut ipse comprobet, quae dicuntur sanctarum testimonio Scripturarum.“[3])

Origenes beruft sich auf das Urteil Gottes, der sich mit dem Zeugnis der Schrift identifiziert: immer derselbe Zirkelschluss. Aber Origenes weiss sehr wohl, dass in letzter Linie das entscheidende Wort bei einem derartigen Schwanken der öffentlichen Meinung der Autorität zukommt, und das ist hier die der Bischöfe. Er spricht das zwar nicht mit der wünschenswerten Klarheit aus, aber er spricht es doch aus; wir führen als Beweis nur den Kommentar an, den er zu der Stelle gibt, die sich auf die Rauchgefässe von Kore, Dathan und Abiron

1) A. a. O. Vgl. homil. VII, 4 (ebenda 730).
2) Der Text — die Uebersetzung ist von Hieronymus — ist sicher fehlerhaft.
3) In Ezech. homil. II, 5.

bezieht, welche Moses auf dem Brandopferaltar nach dem Tode der drei Rebellen anbringen liess. Origenes drückt sich folgendermassen aus:

„Si apud homines hodie iudicaretur haec causa, et apud ecclesiarum principes haberetur examen de iis, verbi causa, qui diversa ab ecclesiis docentes divinae vindictae pertulerint ultionem, nonne iudicarent, ut si quid locuti sunt, si quid docuerunt, si quid etiam scriptum reliquerunt, universa pariter cum ipsorum cineribus deperirent? Sed non sunt iudicia Dei sicut iudicia nostra.“ [1])

Hier haben wir den Fall eines Christen, der in Wort und Schrift heterodoxe Meinungen lehrt. Er wird verurteilt, und zwar durch Gott selbst, denn Origenes spricht ausdrücklich von der „divinae vindictae ultio“ und den „iudicia Dei“: Dieses Göttliche geht der Prüfung vorauf und folgt dem durch die Leiter der Kirchen ausgesprochenen Urteil; er begründet es: Die Vorsteher der Kirchen erklären und wenden die göttliche Lehre der Schrift an. Die ehernen Rauchgefässe von Kore, Dathan und Abiron sinnbilden die hl. Schrift; so erklärt es sich, dass Moses sie am Brandopferaltar als Eigentum Gottes anbringt. Den Häretikern gehört das in den Rauchgefässen angezündete Feuer, die Auslegungen, welche dem Gedanken Gottes fremd und der Wahrheit zuwider sind, ein Weihrauch, den der Herr verwirft.

„Et ideo forma ecclesiarum sacerdotibus datur, ut, si quando tale aliquid fuerit exortum, ea quidem, quae a veritate aliena sunt, ab Ecclesia Dei penitus abstrudantur.“ [2])

Aufgabe der Bischöfe also ist es, die Schrift gegen den irrigen Sinn zu schützen, den Häretiker wie Marcion, Basilides und ihresgleichen hineinlegen möchten: diese Ausmerzung des Irrtums ist an sich schon ein Fortschritt der Wahrheit.

„Si doctrina ecclesiastica simplex esset et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis eliminetur.“ [3])

1) In Num. homil. IX, 1 (XII, 624).
2) A. a. O.
3) A. a. O. Die lateinische Uebersetzung stammt von Rufinus. Ich möchte sicher sein, dass das Wort catholicam ein Ausdruck des Ori-

Bossuets Theorie von der Entwicklung des Dogmas ist in diesen tiefen und treffenden Worten enthalten. Aber man vergesse nicht, dass des Origenes Aufgabe hier darin besteht, zu zeigen, dass die Ueberwachung der dogmatischen Arbeit dem Bischofsamt zukommt, dessen Vorbild das Priestertum des Moses ist. Die Kirchen werden, was Sitten und Disziplin betrifft, durch sie regiert[1]), das gleiche gilt von der Lehre[2]).

Dieses göttliche Recht der Bischöfe wird ständig ausgeübt. Die persönliche Geschichte des Origenes beweist es zur Genüge. Sein Zeitgenosse, der Bischof Beryllus von Bostra macht dieselbe Erfahrung[3]). Die Konzilien der Bischöfe sind zu Origenes' Zeit eine in voller Blüte stehende Einrichtung in Aegypten und im Orient. Schon Tertullian sprach ja von den „concilia ex universis ecclesiis", die regelmässig „per Graecias", in den Ländern griechischer Zunge abgehalten zu werden pflegten[4]).

* * *

Beim Durchlesen der vorstehenden Seiten wird es vielleicht aufgefallen sein, dass Origenes mit Nachdruck sehr häufig von „den Kirchen" spricht. Auch wir müssen nun diesen charakteristischen Ausdruck näher betrachten.

---

genes ist, der mit Vorliebe ecclesiasticam gebraucht. Aber der von Origenes hier ausgesprochene Gedanke ist wohl alexandrinisch. Vgl. Clemens, Stromata I, 2 (VIII, 709 B.).

1) Es besteht eine genaue Analogie zwischen den Sachen der Sitten und denen der Lehrmeinungen, und Origenes selbst hat sie erkannt. In Matth. comment. ser. 33 (XIII, 1644): „Malum est invenire aliquem secundum mores vitae errantem, multo autem peius arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum verissimam regulam Scripturarum sentire. Quoniam si in peccatis mortalibus puniendi sumus, amplius propter dogmata falsa peccantes". Vgl. In psalm. XXXVII homil. I, 1 (XII, 381): „Necesse est eum, qui peccat, argui ... Nos qui episcopi arguentis iracundiam ferre non possumus ..."

2) Vgl. In Num. homil. XII, 2 (XII, 660). Origenes spricht da von den Aposteln, die er Könige nennt, und sagt: „Si reges a regendo dicuntur, omnes utique, qui ecclesias Dei regunt, reges merito appellabuntur multo autem rectius illi, qui et illos ipsos dictis atque scriptis suis regunt, a quibus reguntur ecclesiae".

3) Hefele, Histoire des conciles (éd. de Farnborough) I, 156—164.

4) Tertull. De ieiun. 13. Vgl. Firmilian, inter Cypriani epistulas LXXV, 4: „Qua ex causa necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum, conveniamus ad disponenda ea, quae curae

Origenes betrachtet die Christenheit vor allem als eine Diaspora von Einzelkirchen. Gott hat, um die bösen Dämonen zu besiegen, gewollt, dass an allen Orten auf der bewohnten Erde Kirchen erstünden, die mit ihrem reinen Leben einen Gegensatz zu dem bilden sollten, was Origenes „die Kirchen des Aberglaubens, der Unenthaltsamkeit und der Ungerechtigkeit" nennt. Wenn man die durch Christus unterwiesenen Kirchen Gottes mit den ihnen benachbarten Kirchen der Heiden vergleicht, strahlen sie wahrhaft wie Sterne in der Welt[1]). Die Stelle ist deswegen interessant, weil Origenes die Bezeichnung „Kirche" hier auf die heidnischen Städte anwendet. Origenes hat sich ohne Zweifel daran erinnert, dass das Wort *ἐκκλησία* im Griechischen einen rein politischen Sinn hat, und die Volksversammlung der Bürger einer Stadt, wie etwa Ephesus, bezeichnet. Und fasst nicht Origenes auch die christliche Kirche nach Art einer Stadt auf?

Die Kirche Gottes zu Athen ist sanft und fest, während es in der *ἐκκλησία* der Athener stürmisch zugeht, so dass sie nicht mit der dortigen Kirche Gottes verglichen werden kann. Das gleiche gilt von der Kirche Gottes zu Korinth und der Versammlung des Volkes oder des *δῆμος* der Korinther. Und ebenso ist es mit der Kirche Gottes zu Alexandrien und der Volksversammlung der Alexandriner. Wir bewundern, so fährt er fort, den Plan, durch den die Kirchen Gottes so neben die Volksversammlungen allenthalben in den Städten gesetzt werden[2]).

Man vergleiche die Kurie oder *βουλή* der Kirche Gottes und die *βουλή* einer Stadt, und man wird finden, dass unter den Mitgliedern der *βουλή* der Kirche sich solche finden, die würdig sind, die Stadt Gottes[3]) zu verwalten, während die

---

nostrae commissa sunt, ut si qua graviora sunt, communi consilio dirigantur." Harnack, Ueberlieferung, S. 797—800.

1) Contra Celsum III, 29 (XI, 957): . . . *ἐποίησε πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης . . . γενέσθαι πανταχοῦ ἐκκλησίας ἀντιπολιτευομένας ἐκκλησίαις δεισιδαιμόνων καὶ ἀκολάστων καὶ ἀδίκων. Τοιαῦτα γὰρ τὰ πανταχοῦ πολιτευόμενα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῶν πόλεων πλήθη. Αἱ δὲ τοῦ θεοῦ Χριστῷ μαθητευθεῖσαι ἐκκλησίαι, συνεξεταζόμεναι ταῖς ὧν παροικοῦσι δήμων ἐκκλησίαις, ὡς φωστῆρές εἰσιν ἐν τῷ κόσμῳ.*

2) A. a. O 30 (957).

3) A. a. O.: *τίνες τῆς ἐκκλησίας βουλευταὶ ἄξιοί εἰσίν, εἴ τις ἐστὶν ἐν τῷ παντὶ πόλις τοῦ θεοῦ, ἐν ἐκείνῃ πολιτεύεσθαι.* — Man beachte den Ausdruck

Magistrate der Städte in keiner Weise durch ihre Tugenden ihre Macht über ihre Mitbürger rechtfertigen können. Man vergleiche nur einmal selbst den Archon irgend einer Kirche mit dem der Stadt; es wird sich zeigen, dass unsere Archonten in der Kirche Gottes, so wenig vollkommen sie manchmal sein mögen, ihnen an moralischem Wert doch weit überlegen sind[1]). In all dem legt Origenes die Analogie zwischen der Kirche und der Stadt dar: das Presbyterium wird zur Kurie, der Bischof zum Archon, die Einzelkirche zur „Stadt Gottes", zur „Heimat bei Gott"[2]).

Die ganze Erde ist so mit Kirchen erfüllt[3]).

Die über die ganze Welt zerstreuten Gemeinden bilden eine mystische Einheit; sie sind „der ganze Leib der Synagogen der Kirche[4])", sagt Origenes ungeschickt genug. Er spricht von denen, „welche die Gesamtheit der Kirche Gottes bewohnen[5])". Er sagt mit einem glücklichen Ausdruck, dass

„Stadt Gottes". Der Ausdruck findet sich schon im Pastor des Hermas (Sim. I), aber hier bezeichnet er den Himmel im Gegensatz zur Erde.

1) A. a. O. (960): *ἄρχοντα ἐκκλησίας ἑκάστης πόλεως ἄρχοντι τῶν ἐν τῇ πόλει συγκριτέον κτλ.*

2) Contra Celsum VIII, 75 (XI, 1629): *ἡμεῖς ἐν ἑκάστῃ ἄλλο σύστημα πατρίδος κτισθὲν λόγῳ θεοῦ ἐπιστάμενοι . . . .* Und weiter: *εἰ καλῶς ἄρχουσιν οἱ ἄρχοντες ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς κατὰ θεὸν πατρίδος, λέγω δὲ τῆς ἐκκλησίας, λεγόμενοι προστάται κτλ.*

3) Selecta in psalm. XXXII, 8 (XII, 1305): *πᾶσα ἡ γῆ Χριστοῦ ἐκκλησίαις πεπλήρωτο.* In cantic. lib. II (XIII, 110): „Ecclesiae innumerae sunt, quae per orbem terrae diffusae sunt." In Ezech. homil. IV, 1 (IV, 698): „Quando terra Britanniae ante adventum Christi in unius Dei consensit religionem? Quando terra Maurorum? Quando totus semel orbis? Nunc vero propter ecclesias, quae mundi limites tenent, universa terra cum laetitia clamat ad Dominum". — An einer anderen Stelle hat sich Origenes nicht so zuversichtlich über die Ausbreitung des Christentums über die ganze Welt ausgesprochen. In Matth. comment. ser. 39 (XIII, 1655). Er sagt da, dass das Evangelium noch nicht zu den Aethiopiern, nach Indien, nach England und Germanien, zu den Dakern, Sarmaten und Skythen gebracht worden sei.

4) Comment in Matth. XIII, 24 (XIII, 1157).

5) Selecta in psalm. XXXII, 8 (XII, 305). — Das Wort „katholisch" auf die Kirche angewendet, findet sich vor allem in den lateinischen Uebersetzungen des Origenes, und da scheint es, als ob es nicht unbedingt dem Original angehörte. Origenes bedient sich des Wortes *καθολικός* zur Bezeichnung dessen, was allgemein oder universal ist: eine allgemeine Annahme ist katholisch. Die Wohltaten Gottes sind katholisch, d. h. universal. Vgl. oben S. 143 und die statistischen Nachweise bei Kattenbusch an der dort zitierten Stelle.

„die Kirche der Kosmos des Kosmos sei[1])". Und indem er eine bei Paulus beliebte Auffassung wieder aufnimmt, spricht er von der Kirche als dem Leib Christi: „Die hl. Schrift nennt die Gesamtheit der Kirche Gottes den Leib Christi, der beseelt ist durch den Sohn Gottes."[2])

Nach dieser Auffassung ist die Kirche wie ein Haus, auf das man allegorisch das Gebot des Moses bezüglich des Osterfestes anwenden kann: „In una domo comedetur." In diesem Sinn stellt Origenes die Kirche der Synagoge gegenüber[3]). Man kann das Wort Gottes nicht zugleich in der Kirche und in der Synagoge der Juden geniessen und ebensowenig in der Kirche und in der Synagoge der Häretiker. „Verstehe es also wohl, dass die Kirche das einzige Haus ist, und iss das Osterlamm niemals ausserhalb der Kirche!" Auch dir gilt allegorisch die Vorschrift des Moses: „Non efferetis e domo de carnibus foras." Man darf nicht das Wort der Kirche aus der Kirche heraustragen: „ich meine damit, man solle es nicht in die Synagoge der Juden oder der Häretiker tragen."[4])

An anderer Stelle vergleicht Origenes die Kirche mit der Arche Noes. Da es nur eine Arche gab, so muss sich dieser Vergleich auf die Gesamtkircke beziehen[5]). Als der Herr aussagte, er würde den Tempel in drei Tagen wieder aufbauen, dachte er zunächst an seinen irdischen Leib; er dachte aber auch an seinen mystischen Leib, die Kirche, die er am jüngsten Tage mit allen Heiligen, die zu ihr gehören, wiedererwecken wird[6]). Es gibt eine Kirche auf Erden und eine Kirche im Himmel[7]). Die Kirche auf Erden herrscht über die Welt[8]).

---

1) Comment. in Joh. VI, 48 (XIV, 301).

2) Contra Celsum VI, 48 (XI, 1378): *σῶμα Χριστοῦ φασιν εἶναι οἱ θεῖοι λόγοι, ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ψυχούμενον, τὴν πᾶσαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν.* Vgl. ebenda 79 (1417).

3) In Genes. homil. XII, 3 (XII, 226). In Exod. homil. II, 4 (ibid. 309). In Cantic. homil. II, 3 (XIII, 49). In Jerem. homil. IX, 3 (id. 352).

4) In Genes. homil. cit. Vgl. Select. in psalm. CXVIII, 85 (1602).

5) In Genes. homil. II, 3—6 (167 ff.).

6) Comment. in Joh. X, 20 (XIV, 372).

7) In Num. homil. III, 3 (XII, 596).

8) Selecta in psalm. XXIX (XII, 1296). Die Kirche ist der Berg des Herrn. *Τούτῳ τῷ ὄρει κράτος ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐν τῇ εὐδοκίᾳ αὐτοῦ ἐστι βεβαίως δοθὲν, κρατεῖ δὲ ἡ ἐκκλησία βασιλεύουσα τῶν λοιπῶν ἐπὶ γῆς καὶ Χριστῷ συμβασιλεύουσα.*

Die Kirche ist die Braut des Hohenliedes: „Ego Ecclesia, ego sponsa, ego sine macula, plurimarum custos sum posita vinearum.“[1]) Und der Bräutigam antwortet ihr: „Tanto meliores omnibus filiabus, tu sponsa, tu ecclesiastica anima, omnibus animabus, quae non sunt ecclesiasticae.“[2]) Gestärkt durch die Gnade dessen, der für sie gekreuzigt worden ist, ist die Kirche eine Jungfrau, und die Jungfrauen sind ihr Ruhm: „Ecclesia Christi . . . virgo sponsa Christi castis et pudicis virginibus floret.“[3]) Sie ist die Mutter aller Kinder, die sie Christus gebiert: „Utinam essetis gaudium matris vestrae Ecclesiae.“[4]) Diese Personifikation der Kirche auf Erden ist ein Ausdruck ihrer Einheit.

Kann man auf die Einheit der Gesamtkirche aus der Verheissung schliessen, die der Herr dem hl. Petrus gab? Origenes versteht diese Verheissung wörtlich: „Petrus ist der, auf den die Kirche Christi erbaut ist, gegen welche die Pforten der Hölle nichts vermögen werden.“[5]) Und an einer anderen Stelle: „Vide magno illi Ecclesiae fundamento et petrae solidissimae, super quam Christus fundavit Ecclesiam, quid dicatur a Domino: Modicae fidei quare dubitasti?“[6]) Petrus hat vor den andern Aposteln Privilegien, die ihm der Herr selbst gegeben hat, und die zwischen ihm und den übrigen einen Rangunterschied begründen[7]). Man wünschte bei Origenes irgendwelche bestimmtere Angaben über die dogmatische und juristische Tragweite dieses Primates und über seine Fortdauer zu finden, die sich gerade in zeitgenössischen Ereignissen besonders deutlich zeigte. Wenn nun Origenes kein Vertreter des Primates gleich dem hl. Irenäus war, darf man ihn unter die Vertreter der Gleichberechtigung der Kirchen einreihen? Man hat eine Stelle aus dem Matthäuskommentar in diesem Sinn verwenden wollen.

---

1) In Cantic. homil. I, 7 (XIII, 45). Vgl. In Cantic. lib. IV (ebenda 187): „Possunt diversae ecclesiae, quae per orbem terrae habentur, vites dici florentes vel vineae.“

2) In Cant. homil. cit. 10 (46).

3) In Genes. homil. III, 6 (XII, 181). Vgl. homil. XVII, 2 (254).

4) A. a. O. homil. X, 1 (215).

5) Comment. in Joh. XV, 3 (XIV, 188).

6) In Exod homil. V, 4 (XII, 329).

7) Comment. in Matth. XIII, 31 (XIII, 1180).

Wenn die Erleuchtung, die der himmlische Vater unsern Herzen zuteil werden lässt, uns dazu treibt, zu Christus zu sagen: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", ohne dass Fleisch und Blut es uns offenbart haben, vielleicht wird es auch uns so ergehen wie dem Petrus, zu dem Christus sagte: „Glücklich bist Du."[1]) Dann könnte Christus auch zu uns sagen: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Jeder Jünger Christi ist tatsächlich ein Fels, auf jedem derartigen Felsen erhebt sich die Lehre der Kirche und das Leben gemäss dieser Lehre; in jedem ist diese Lehre und dieses Leben verwirklicht, ist die Kirche, von Gott erbaut, realisiert.

Origenes wendet sich weiterhin in seinem Kommentar gegen eine Auslegung, die, wie er ahnt, ihm entgegengehalten werden wird: „Wenn du meinst", so schreibt er, „dass auf Petrus allein von Gott die ganze Kirche gebaut worden ist, so gebe ich dir zur Antwort: Was tust du dann mit Johannes dem Donnersohn und den andern Aposteln?"[2])

Man hat die Vermutung ausgesprochen, dass Origenes an dieser Stelle wie an einigen andern, ohne es ausdrücklich zu sagen, die römische Kirche und die angeblich fortdauernden Anmassungen des kirchlichen Primates bekämpft[3]). Ich glaube nicht, dass das hier der Hintergedanke des Origenes ist. Es scheint vielmehr, dass er lediglich von dem Gedanken eingenommen ist, die Stelle: „Du bist Petrus" moralisch zu verwenden. Dann darf diese Verheissung nicht mehr bloss persönlich gelten. Origenes fasst die Stelle in diesem Sinn. „Dürfen wir es wagen, zu behaupten," so schreibt er, „dass gegen Petrus allein die Pforten der Hölle nichts vermögen werden, dass sie aber etwas gegen die Apostel und die Vollkommenen ausrichten können?" Darum handelt es sich. Aber Origenes kümmert sich nicht darum, dass es ein Sophisma ist — denn das ist es —, und

1) Comment. in Matth. XII, 10 (XIII, 997).

2) A. a. O. 11 (XIII, 1000): *εἰ δὲ ἐπὶ τὸν ἕνα ἐκεῖνον Πέτρον νομίζεις ὑπὸ τοῦ θεοῦ οἰκοδομεῖσθαι τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν μόνον . . .* Man beachte die Genauigkeit des Ausdrucks: Dieser Petrus, der eben Jesus geantwortet hat, und an den sich Jesus jetzt wendet. Bezüglich der Prärogativen des Johannes und der übrigen Apostel vgl. die Stelle Cyprians: „Hoc erant ceteri apostoli" etc. und unten Kap. 8.

3) Harnack, Dogmengeschichte I[4], 490.

dass er dem Wortsinn Gewalt antun muss. Petrus sein, bedeutet einer der lebendigen Steine zu sein, aus denen die Kirche erbaut ist: „Alle Nachfolger Christi tragen den Namen Stein.“[1]) Das ist ein bemerkenswertes Beispiel, mit welcher Leichtigkeit Origenes den wörtlichen Sinn preisgibt.

Vom römischen Primat gilt, was wir von der bischöflichen Autorität sagen konnten: sie zeigt sich vor allem in Tatsachen. — Tatsache ist es, dass Origenes, der in seiner Jugend viele Kirchen besucht hat, es sich zur Ehre rechnet, die römische Kirche besucht zu haben, „voll Verlangen“, wie er selbst schreibt, „die uralte Kirche der Römer zu sehen[2])“; das war zur Zeit des Papstes Zephyrin (gegen 210). — Tatsache ist, dass, als er den Unwillen und Neid des Bischofs Demetrius erregt hatte, dieser ihm den Unterricht entzog und des Priesteramtes entsetzte, indem er dieses Urteil durch die in Alexandrien versammelten Bischöfe aussprechen und dann den Bischöfen der Christenheit mitteilen liess[3]): Demetrius fand Zustimmung bei den Bischöfen, an die er sich wandte, mit Ausnahme derer von Palästina, Arabien, Phönizien und Achaia, aber es wird besonders hervorgehoben, dass er sie von Rom erhielt. — Tatsache ist schliesslich auch, dass Origenes zur Verteidigung seiner Orthodoxie Schreiben an die meisten Bischöfe richtete; an deren Spitze nennt Eusebius den Bischof Fabian von Rom[4]). Mit Recht sagt darum Harnack: „Bei der Verurteilung des Origenes scheint die Stimme Roms von besonderer Bedeutung gewesen zu sein.“[5]) — Mit dem Fall des Paulus von Samosata gehen wir über die Zeit des Origenes hinaus. Das vom Konzil zu Antiochien gegen ihn ausgesprochene Absetzungsurteil wurde den Bischöfen „der ganzen katholischen Kirche, die unter dem Himmel ist“, mitgeteilt, und an die Spitze der Adresse wurde, wie wiederum Harnack bemerkt[6]), der Bischof Dionysius von

1) A. a. O.: *παρώνυμοι πέτρας πάντες οἱ μιμηταὶ Χριστοῦ.*

2) Bei Eusebius KG VI, 14, 10: *εὐξάμενος τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν.* Vgl. Contra Celsum VI, 24 (XI, 1338), wo Origenes auf seine weiten Reisen anspielt.

3) Eusebius KG VI, 8, 4: *τοῖς ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἐπισκόποις καταγράφειν.*

4) A. a. O 36, 4.

5) Dogmengeschichte I[4], 493[1].

6) Dogmengeschichte I[4], 493[1] nach Eusebius KG VII, 30, 2: *Διονυσίῳ* (von Rom) *καὶ Μαξίμῳ* (Alexandrien) *καὶ τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην πᾶσι*

Rom gesetzt. — Tatsache ist schliesslich noch, und zwar eine sehr bedeutsame, dass der Bischof Dionysius von Alexandrien bei dem Bischof von Rom, seinem Namensvetter Dionysius, angeklagt wird, dass er sich verfänglich über die Trinität geäussert habe: das Konzil zu Rom berät darüber, und der Bischof von Rom schickt in seinem und des Konzils Namen nach Alexandrien ein Schreiben, durch das, ohne dass Namen genannt werden, die modalistischen Irrtümer und damit der Subordinatianismus verurteilt werden. Zur selben Zeit wurde Dionysius von Alexandrien durch ein besonderes Schreiben vom Bischof von Rom aufgefordert, seine Gedanken darzulegen; das tat er, indem er nach Rom eine Apologie in vier Büchern richtete[1]). Gegen dieses ganze Verfahren der Anklage in Rom und die Entscheidung von da, das Eingreifen Roms in Alexandrien und die Rechtfertigung des letzteren in Rom, ist, wie Harnack bemerkt, kein Einwand in Alexandrien erhoben worden; dort galt Rom tatsächlich für diejenige Gemeinde, „welche vor allem über die Einhaltung der Bedingungen der allgemeinen Kirchenföderation zu wachen hatte[2])“,

---

συλλειτουργοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ πάσῃ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. Die Sache geht bis in das Jahr 267 oder 268 zurück. Dass Rom und Alexandrien so in der zu Antiochien verfassten Adresse hervorgehoben werden, wird verständlich, wenn man sich erinnert, dass die Griechen in der Kaiserzeit diese beiden Städte als Metropolen der Welt betrachteten.

1) Athanas. De sentent. Dionys. 5. In seiner Epistula ad Antiochenos (Jaffé 186) wirft Papst Julius den Eusebianern vor, sie hätten über den hl. Athanasius, Bischof von Alexandrien gerichtet, ohne darüber, dem Brauch zuwider, nach Rom berichtet zu haben; das ist eine Anspielung auf den Vorfall mit Dionysius im 3. Jahrhundert.

2) Harnack, a. a. O. Mit demselben Autor sei auch darauf hingewiesen, dass Rom keineswegs teilnahmslos dem Leben der Kirchen in dieser Gegend des orbis romanus gegenüberstand. Dionysius spricht von materiellen Unterstützungen, die zu wiederholten Malen von der römischen Kirche den Kirchen von ganz Syrien und Arabien geschickt wurden. Eusebius, KG VII, 5, 2. Man erinnere sich ferner, dass, als Paulus von Samosata nach seiner Absetzung sich in Antiochien zu halten versuchte, der Kaiser Aurelian, an den die Antiochener sich wandten — das erste Beispiel in einer griechischen Kirche, dass die Intervention des Kaisers zur Schlichtung eines kirchlichen Streites angerufen wurde — entschied, der Bischof sei der gesetzliche, den die Bischöfe Italiens und der von Rom anerkennen. Eusebius KG VII, 30, 19. Die Tatsache ist um so bedeutungsvoller, als Rom nicht in das Verfahren gegen Paul von Samosata eingegriffen und das Absetzungsurteil durch die in Antiochien

besser gesagt, über die Bewahrung des katholischen Glaubens zu wachen hatte.

* * *

Als Lehrer misst Origenes naturgemäss den grössten Wert der Lehre bei, deren Einmütigkeit in seinen Augen durch die Niederlage der Gnostiker, durch den fest umgrenzten kirchlichen Glaubenskanon und die Zuverlässigkeit der von ihm angewandten theologischen Methoden gesichert ist. Dem griechischen Geist, der hinneigt zu Exegese und Dialektik, lag ja die Auffassung nahe, dass Exegese und Dialektik ausreiche, um die Einheit der Kirche zu sichern. Und liegt nicht auch die Zukunft des griechischen Christentums mit seinen Kontroversen, seinen Konzilien, seinem Schisma, trotz dessen man hartnäckig am Namen „orthodox" festhält, in der Einseitigkeit dieser Auffassung begründet?

Desgleichen ist es ein Mangel bei Origenes, dass er die Lehre von der Kirche niemals für sich behandelt hat. Unter den Gegenständen, die er in dem Werk *Περὶ ἀρχῶν* (De principiis) behandelt, hat die Kirche keine Stelle gefunden. Er handelt da von der Einheit Gottes, von den letzten Dingen, sogar von der Ueberlieferung und Glaubensregel, aber von der Kirche handelt er nicht. Das ist eine befremdliche Lücke, die nun in der griechischen Dogmatik fortdauern sollte, z. B. in dem *Λόγος κατηχητικός* des hl. Gregor von Nyssa und vor allem im Werk des hl. Johannes Damascenus — eine Lücke, die auch in der Scholastik wieder auftauchen sollte.

Doch wir wollen Origenes nicht verlassen, ohne bei ihm eine Beobachtung anderer Art hervorzuheben. Es gibt nur eine Kirche im Universum, und Christen sind nur die, „welche zur Kirche gehören, die den Namen Christi trägt[1])". Zwischen Judentum und Christentum besteht der tiefe Unterschied, dass das erstere ein Gesetz hatte, das einzig und allein für sein Volk bestimmt war, und das deshalb niemals universal werden konnte, während das Christentum ein Gesetz empfangen hat, das sich den verschiedensten Lebensverhältnissen überall an-

versammelten Bischöfe von Asia minor und Syrien gefällt worden war. Hat Paulus nach seiner Verurteilung an Rom appelliert? War die Entscheidung Aurelians durch die Orthodoxen von Antiochien eingegeben?

1) Contra Celsum VIII, 16 (XI, 1540).

passen kann[1]). Selbst wenn der Christ den Militärdienst verweigert, so steht doch sein Wert als Bürger höher. Er ist ein guter Bürger um seines moralischen Wertes willen. Er dient dem Kaiser durch sein Gebet. Von den Heiden durch den Glauben getrennt, wirkt er für das öffentliche Wohl durch seine Gerechtigkeit und seinen asketischen Wandel[2]). Was wird werden, wenn alle Römer das Christentum annehmen? Origenes stellt sich allen Ernstes diese Frage, nachdem sie Celsus sarkastisch aufgeworfen, und Origenes berauscht sich an der Vorstellung der Einmütigkeit und des Friedens: keine Feinde gibt es da mehr und keine Kriege, denn es genügt, dass Gott sein Volk schützt. Setzt Gott denn nicht der Verfolgung ein Ziel, wenn es ihm gefällt? Durch die Bekehrung der Römer würde der Herr sein Reich auf Erden begründen, die Kirche würde das Gottesreich sein, das an die Stelle des römischen Reiches tritt und der Menschheit gleichzusetzen ist; sie wäre „die Stadt Gottes“: das Wort gehört Origenes an lange vor Augustin; der Gedanke ist platonisch, philonisch, stoisch und origenistisch zugleich. Als Origenes ihn als eine Hoffnung, ein Mythos darlegte, scheint er eine Ahnung von der Politik des Theodosius und der Einheit von Kirche und Reich gehabt zu haben.

---

1) A. a. O. IV, 22 (1060): *νόμους καινοὺς καὶ ἁρμόζοντας τῇ πανταχοῦ καθεστώσῃ πολιτείᾳ.*

2) A. a. O. VIII, 79 (1628): *συμπονοῦμεν τοῖς κοινοῖς πράγμασιν κτλ.* Die ganze Stelle ist sehr schön. Der Gedanke ist nicht neu, denn er ist ein Thema der Apologetik, das Justinus (Apol. I, 12) berührt hat, und das Meliton (Eusebius KG IV, 26) in beachtenswerten Darlegungen in seiner an Marc Aurel gerichteten Apologie behandelt hat. Tertullian dagegen, von dem Stoizismus beeinflusst, betrachtete den Staat als etwas, worum sich der Christ nicht kümmern brauche: „Nulla magis res nobis aliena quam publica: unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum.“ Apolog. 38.

VIII. Kapitel.

Der heilige Cyprian und Rom.

Am 14. September 258 hat Cyprian das Martyrium erlitten, im Jahre 248 oder 249 war er Bischof von Karthago geworden. Dieses Pontifikat von kaum zehn Jahren ist deswegen bemerkenswert, weil in dasselbe grosse kirchliche Kämpfe fallen, für deren Geschichte eine reiche Fülle von Dokumenten vorliegt; durch Cyprian und die Kämpfe seiner Zeit fällt auf den Kirchenbegriff helles Licht.

Zwei Vorbemerkungen müssen vorausgeschickt werden, wenn die Stellung, die Cyprian in der Geschichte der Lehre von der Kirche einnimmt, richtig gewürdigt werden soll.

Zunächst: Cyprian ist ein glänzender lateinischer Schriftsteller und zugleich ein Bischof im besten Sinn des Wortes: das „Genie" des Cyprian besteht nicht darin, dass er ein Theoretiker mit originellen Gedanken ist. Man kann leicht feststellen, dass die Gedanken, die er entwickelt, dem Tertullian der katholischen Tage entnommen sind[1]). Die Legende enthält viel Wahrheit, die berichtet, Cyprian habe sich täglich die Bücher Tertullians mit den Worten bringen lassen: „Da magistrum". Es ist richtig, dass er den Namen des Tertullian nicht ein einziges Mal nennt. Das deutet darauf hin, dass die dem Tertullian entlehnten Gedanken zugleich die in Afrika in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts allgemein angenommenen sind.

Zweitens: Cyprian ist nicht, wie man es manchmal dargestellt hat, der Mann, der von einer einzigen Idee, der Idee der Kirche und ihrer Einheit, beherrscht ist, die sein ganzes

1) Schon der hl. Hieronymus hat diese Beobachtung gemacht: Epist. LXXXIV, 2: „Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut eius scripta probant."

Werk erklären würde. Man darf ihn aus diesem Grund nicht mit dem hl. Ignatius von Antiochien vergleichen, wie es Möhler getan hat. Noch viel weniger ist er ein unbeständiger Publizist, dessen Lehre jeweils durch seine Kirchenpolitik bestimmt ist, wie Ritschl gemeint hat. Sondern man muss zugeben, dass er inmitten der Kämpfe, wie Bossuet in denen gegen die doppelzüngigen Vertreter des Episkopalsystems, zu früh gestorben ist, als dass er sich aus ihnen ohne Widersprüche hätte frei machen können.

Wir werden nun zunächst nach Cyprian die Grundzüge einer Beschreibung der Kirchenleitung in seiner Zeit behandeln.

I.

Zunächst fällt es auf, dass mit einer sonst nie betonten Klarheit hervorgehoben wird, dass die Kirche eine Verfassung wie eine Stadt besitzt. Die Gläubigen bilden eine Gemeinschaft, die den alten römischen Namen „plebs“ trägt; der Diakon Pontian bezeichnet den Cyprian vor seiner Erhebung zum Episkopat als „plebeius“ [1]). Das Wort „ordo“ oder „clerus“ bildet die Ergänzung zum Wort „plebs“ [2]).

Der ordo in der Kirche besteht aus dem Bischof, den Priestern und den Diakonen. In der plebs gibt es keine Rangunterschiede: das Edikt des Valerian, das die Verfolgung von 257 einleitet, befiehlt, gegen die Bischöfe, Priester und Diakone vorzugehen; dann zieht es die Güter der Christen ein, die „senatores, egregii viri, equites romani“ [3]) sind: diese Unterscheidungen im bürgerlichen Leben haben keinen Eingang in den kirchlichen Sprachgebrauch gefunden.

Wenn Cyprian an eine Gemeinde schreibt, so adressiert er den Brief an den Bischof allein: „Cyprianus Cornelio fratri,

1) Pont. Vita Cypriani (Hartel III, p. XLC ff.). Vgl. Epist. LI, 1: „Clerus et plebs, fraternitas omnis.“

2) Cyprian, Epist. LIX, 19: „... florentissimo illic (in Rom) clero tecum (dem Papst) praesidenti et sanctissimae atque amplissimae plebi ...“ Die Ausdrücke ordo und plebs sind dem Sprachgebrauch Tertullians entnommen, Monog. 11 und 12, Exhortatio castitatis 7. Vgl. Epist. XL, wo Cyprian seinem Klerus und seinem Volk zu Karthago mitteilt, dass der Priester Numidicus von nun an „adscribatur presbyterorum carthaginiensium numero et nobiscum sedeat in clero“, und er werde „in consessus nostri honore florere“. Vgl. Epist. LIX, 18: „... in cleri nostri sacrum venerandumque congestum.“

3) Epist. LXXX, 1.

Cyprianus Jubaiano fratri.“ Wenn der Stuhl unbesetzt ist, schreibt er an den Klerus: „Cyprianus presbyteris et diaconis et plebi universae.“ Wenn er sich nur an seinen Klerus oder nur an sein Volk richtet, dann heisst es: „Cyprianus presbyteris et diaconis fratribus“, beziehungsweise: „Cyprianus plebi universae.“

Das Vorhandensein eines ordo in jeder Kirche bewirkt, dass der monarchische Episkopat überall die Regel ist. Der Episkopat ist „sacerdotii sublime fastigium“. Der Bischof ist in seiner Kirche der höchste sacerdos, wie er der höchste iudex ist, und beides, sacerdos und iudex, ist er an Stelle und in Stellvertretung Christi[1]). Wenn man in die Versammlung der Gläubigen tritt, wird man zuerst nur zwei Persönlichkeiten bemerken, den Bischof und das Volk[2]).

Zum Bischof wird im allgemeinen nur erwählt, wer durch die verschiedenen Grade der Hierarchie und die verschiedensten Dienstleistungen der Kirche hindurchgegangen ist[3]). Die Wahl des Bischofs erfolgt nicht ohne Befragung der Gläubigen, die zu der zu besetzenden Kirche gehören, und nicht ohne die Stimmen des Klerus[4]). Die Bischöfe nehmen an der Wahl teil; von

1) Epist. LIX, 5: „Unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur.“ Tertullian bezeichnete den Bischof als „summus sacerdos“ (Baptism. 17). Cyprian sagt: „unus sacerdos“. Durch diese Nuance will er vielleicht die montanistische Theorie Tertullians von dem Laienpriestertum ablehnen. Vgl. Adam S. 209.

2) Epist. LVIII, 1: „collectam fraternitatem, tractantes episcopos.“

3) Epist. LV, 8: „Non iste (Cornelius) ad episcopatum subito pervenit, sed omnia ecclesiastica officia promotus et in divinis administrationibus Dominum saepe promeritus ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit.“

4) Epist. LV, 8: „Factus est Cornelius episcopus . . . de clericorum paene omnium testimonio, de plebis, quae tunc adfuit, suffragio.“ Der Biograph des Alexander Severus unter den Scriptores historiae Augustae schreibt: „Ubi aliquos voluisset . . . rectores provinciis dare, . . ., nomina eorum proponebat, hortans populum, ut, si quis quid haberet criminis, probaret manifestis rebus; si non probasset, subiret poenam capitis; dicebatque grave esse, cum id Christiani et Judaei facerent in praedicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita.“ Vita Alexandri Severi 45. — Es ist nicht erwiesen, dass die Mitglieder der jüdischen Sanhedrins in dieser Weise erwählt wurden; aber die Behauptung ist richtig bezüglich der christlichen sacerdotes, d. h. der Bischöfe, und auch bezüglich des ganzen christlichen Ordo.

ihnen hängt sie ab, und durch sie erhält sie ihre Gültigkeit[1]). Unter Bischöfen sind die der Provinz zu verstehen, aber nicht alle, sondern die, welche kommen können, am häufigsten also die Nachbarbischöfe. Das ist die Regel seit unvordenklicher apostolischer Zeit in Afrika sowohl wie in allen Provinzen, genauer in fast allen Provinzen[2]).

Hat die Wahl stattgefunden, so legen die anwesenden Bischöfe dem Erwählten die Hände auf, um ihm „den Episkopat zu geben[3])". Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel. Das durch Christus zu seinen Aposteln gesprochene Wort: „Qui vos audit, me audit" hat für die Bischöfe Geltung, denn es ist bezüglich der rechtmässigen Bischöfe ausgesprochen, „qui apostolis vicaria ordinatione succedunt[4])".

---

1) Epist. LV, 8: „Et factus est episcopus a plurimis collegis nostris, qui tunc in urbe Roma aderant." — Cyprian, der seine eigene Wahl bei Papst Cornelius gegen die Anklagen des Felicissimus verteidigt, erinnert daran, dass seine Wahl erfolgt ist „post populi suffragium, post coepiscoporum consensum", aber er fügt auch bei „post divinum iudicium". Epist. LIX, 5. Denn Cyprian kann es nicht fassen, dass jemand ohne die Zustimmung Gottes Bischof werden könne. Er kommt oft auf diese gläubige Anschauung zurück, die das göttliche Recht des Episkopates bestätigt.

2) Epist. LXVII, 5: „Diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi eiusdem provinciae proximi quique conveniant, et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit." — Die Einschränkung „fere per provincias universas" bezieht sich vielleicht auf die Besonderheit Alexandriens. Wir sehen, wie in Rom Papst Cornelius selbst drei Gemeinden Italiens, deren Bischöfe abgesetzt sind, Bischöfe bestellt. Eusebius KG VI, 43, 10.

3) Epist. LXVII, 5. Vgl. den Brief des Cornelius (Eusebius a. a. O.), in dem erzählt wird, wie Novatian drei arme italienische Bischöfe vom Lande, die er nichts ahnend nach Rom geführt hatte, zwang, ihm die Hände aufzulegen. Das geschah um die zehnte Stunde (vier Uhr nachmittags), und die Unglücklichen waren berauscht: *Μετὰ βίας ἠνάγκασεν εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειροεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι.* Man schliesst daraus, dass drei Bischöfe schon damals zur Konsekration eines Bischofs notwendig waren. Man beachte den Ausdruck: *χειροεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι*: durch Auflegen der Hände übertragen die Bischöfe den Episkopat, den sie besitzen. Beachtenswert ist es auch, dass Cornelius es so hinstellt, dass die drei häretischen Bischöfe eine nichtige Weihe (*ματαίᾳ*) vollzogen hätten.

4) Epist. LXVI, 4. Vgl. Sententiae episcoporum 79 (Hartel I, 459): „Manifesta est sententia Domini nostri Jesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a patre sibi datam permittentis, quibus nos

Die Priester sind so etwas wie stumme Personen, die das Gefolge des Bischofs bilden und ihn unterstützen und nur eine Rolle spielen, wenn sie sich auflehnen, wie sie das ein paarmal getan haben, so Novatus in Karthago, Novatian in Rom[1]). Die Diakonen bedeuten mehr, und zwar für sich; aber sie stehen eine Stufe tiefer, darum dürfen sie die Unterwürfigkeit niemals ausser acht lassen. Cyprian mahnt sie, dessen eingedenk zu sein, dass der Herr selbst wohl die Apostel, d. h. die Bischöfe erwählt hat, während die Diakonen nur durch die Apostel eingesetzt worden sind, um die Diener der Apostel und der Kirche zu sein[2]).

Das Amt der Priester besteht darin, das hl. Opfer darzubringen, wenn es der Bischof nicht selbst feiert[3]).

Cyprian, der von Karthago abwesend ist, rechnet darauf, dass seine Priester und auch die Diakonen den Dienst versehen, den zu verrichten er verhindert ist: „Officium meum vestra diligentia repraesentet."[4]) Diese Amtsübertragung be-

successimus eadem potestate Ecclesiam Domini gubernantes et credentium fidem baptizantes." (Sententia des Bischofs Clarus von Mascula.) — Man sieht, wie die Bischöfe Afrikas behaupten, die göttliche potestas zu besitzen, die der montanistische Tertullian ihnen abstritt.

1) Epist. XVI, 1: „. . . quando aliqui de presbyteris, nec euangelii nec loci sui memores, sed neque . . . nunc sibi praepositum episcopum cogitantes, quod nunquam omnino sub antecessoribus factum est, cum contumelia et contemptu praepositi, totum sibi vindicent!" — Die Presbyter werden vom Bischof conpresbyteri genannt; der Ausdruck erinnert an die Zeit, da der Bischof der erste der Presbyter war. Aber in ähnlicher Weise nennt der Bischof die andern Bischöfe conpresbyteri. Dieser doppelte Archaismus ist bemerkenswert.

2) Epist. III, 3: „Meminisse diaconi debent, quoniam apostolos, id est episcopos et praepositos, Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros." — Cyprian wirft die Einsetzung der Apostel und die der Bischöfe durcheinander. Diese Verwechslung findet sich nicht nur bei ihm. Sie findet sich wieder bei Theodor von Mopsueste und bei Theodoret. Lightfoot, Christian ministry, p. 23. Vgl. Pesch, Praelectiones dogmaticae I, 257.

3) Epist. XVI, 4: „Interim prohibeantur offerre." Vgl. Epist. LXI, 3: „. . . cum episcopo presbyteri sacerdotali honore coniuncti." Die Idee des Priestertums hängt mit der des Opfers (offerre) zusammen. Tertullian hat in seiner katholischen Zeit sehr stark das eine wie das andere betont (Adam, S. 96—102), und Cyprian bringt da nichts Neues. F. Renz, Geschichte des Messopferbegriffs (Freising 1901) I, 235—237.

4) Epist. XII, 1. Vgl. V, 1: „Fungemini illic et vestris partibus et meis, ut nihil vel ad disciplinam, vel ad diligentiam desit".

schränkt sich auf die hl. Geheimnisse, auf die Taufe oder die Aufnahme der Sünder „in extremis", auf die Predigt und das Almosenausteilen. Ein den Priestern ständig übertragenes Amt ist die Unterweisung der Katechumenen; die Priester, die damit betraut sind, führen den Titel „presbyteri doctores" oder „doctores audientium" — die audientes sind eben die Katechumenen[1]). Pontius erzählt, dass Cyprian durch den Priester Caecilian im wahren Glauben unterrichtet und bekehrt worden sei[2]). Und von Cyprian selbst berichtet er aus der Zeit, da er Priester war, dass er mildtätig gegen die Witwen war; dass, wer immer bei ihm Aufschluss suchte, ihn bei ihm fand; dass wer schwach war, durch ihn unterstützt wurde; und dass, wer die Hilfe einer starken Hand begehrte, auf die seine rechnen durfte. Aus diesen Ausdrücken eines unbedeutenden Rhetors lässt sich erkennen, dass zum Bereich des Priesteramtes die Sorge für die Witwen, die Katechese und sicherlich die Verwaltung der Busse, insofern sie eine private und persönliche war, gehörte[3]).

Dank einem Brief des Papstes Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochien wissen wir, dass die römische Kirche im Jahre 251 46 Priester, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Ostiarier zählte. Sie unterhielt mehr als fünfzehnhundert Witwen oder Arme[4]). Das Volk war unzählig, sagt Cornelius. Wir kennen die Zahl der Kleriker in Karthago zur Zeit Cyprians nicht. Wir wissen nur, dass es ausser den Priestern und Diakonen wie in Rom Subdiakonen (hypodiaconi)[5]), Akolythen (acolythi)[6]), Exor-

1) Epist. XXIX und XVIII, 2. Vgl. auch LXXIII, 3. Tertullian in der katholischen Zeit hatte gesagt, dass die Bischöfe, Priester und Diakonen allein die Sendung zu lehren haben: „Nisi episcopi iam, aut presbyteri aut diaconi, vocantur discentes". Bapt. 17. Lupton, S. 47. D'Alès, p. 220.

2) Vita Cypriani 4.

3) A. a. O. 3: „Domus eius patuit cuicumque venienti: nulla vidua revocata sinu vacuo, nullus indigens lumine non illo comite directus est, nullus debilis gressu non illo baculo vectus est, nullus nudus auxilio de potentioris manu non illo tutore protectus est." Aber man darf diese Ausdrücke nicht zu sehr pressen.

4) Eusebius, KG VI, 43, 11—12. Renan, Marc-Aurèle, p. 451 berechnet die Zahl der Christen in Rom auf 30—40 000 Seelen.

5) Epist. XXIX; XXXIV, 4; XLV, 4; LXXVIII; LXXIX etc.

6) Epist. VII; XXXIV, 4; XLV, 4; XLIX, 3 usw.

zisten[1]) und Lektoren gab. Von Ostiariern wird nicht gesprochen. Keiner dieser Kleriker wurde in sein Amt eingeführt ohne die Zustimmung von Klerus und Volk.

Ueber das Lektorat muss man den ausserordentlich schönen Brief 38 von Cyprian lesen, in welchem er dem Klerus und der plebs von Karthago — er ist noch abwesend — mitteilt, er habe den jungen Martyrer Aurelius zum Lektorat erhoben. Cyprian entschuldigt sich in der Einleitung, dass er nicht zuvor den Rat des Klerus und die Zustimmung des Volkes eingeholt habe[2]). Aber hatte nicht Aurelius als Martyrer die Stimme Gottes für sich? Aurelius ist ein Jüngling: durch seinen Mut hat er es verdient, auf eine höhere Stufe im Klerus erhoben zu werden, er soll wenigstens mit dem Lektorat beginnen. „... Interim placuit, ut ab officio lectionis incipiat, quia et nihil magis congruit voci, quae Deum gloriosa praedicatione confessa est, quam celebrandis divinis lectionibus personare, post verba sublimia, quae Christi martyrium prolocuta sunt, euangelium Christi legere, unde martyres fiunt, ad pulpitum post catastam venire ... Hunc igitur a me et a collegis qui praesentes aderant, ordinatum sciatis.“ [3])

Aurelius wird als Lektor das Pulpitum, den Ambon, besteigen, nachdem er die Catasta, den Pranger, bestiegen. Er wird bei den liturgischen Versammlungen das Evangelium und die Lektionen vorlesen. Die Lektoren werden einmal von Cyprian „lectores doctorum audientium“ genannt; daraus lässt sich schliessen, dass sie den Presbytern als Lehrer der Katechumenen beigegeben sind[4]).

Der Klerus, bestimmt zum Dienst in heiligen und geistlichen Angelegenheiten, widmet sich der Kirche, dem Altar und dem Gebet. Darum ist es ihm untersagt, rein bürgerliche

---

1) Epist. XXIII. Aufgabe der Exorzisten ist es, über die Besessenen vor der Taufe den Exorzismus zu sprechen. Vgl. Epist. LXIX, 15.

2) Epist. XXXVIII, 1: „In ordinationibus clericis solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare.“

3) A. a. O. 2. Vgl. Brief XXXIX.

4) Epist. XXIX: „... Quando ... cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus.“ O. Ritschl, Cyprian von Karthago (Göttingen 1885) S. 233. — Die Theorie, dass die Lektoren die letzten „Propheten“ waren, ist gänzlich unhaltbar.

oder weltliche Aufgaben zu übernehmen [1]). Als Bischof Geminius Victor von Furni bei Karthago testamentarisch den Priester Geminius Faustinus zum Verwalter der Güter ernannt hatte, die er bei seinem Tode hinterlassen, griff Cyprian ein und erinnerte daran, dass es verboten sei, einen Kleriker zum Vormund oder Verwalter zu ernennen. Cyprian rechtfertigt das Verbot mit den Bestimmungen, die das alttestamentliche Gesetz bezüglich des Stammes Levi getroffen hatte, der, weil für den Tempeldienst bestimmt, von dem Zehnten leben sollte, den ihm die andern Stämme von ihrem Landbesitz entrichten sollten. So bestimmte es, sagt er, Gottes Wille, der nicht duldete, dass seine Leviten irgendwie von ihrem Dienst abgelenkt würden. Das Verbot, eine Stelle als Vormund oder Verwalter zu übernehmen, war durch die Bischöfe vor der Erhebung Cyprians (episcopi antecessores nostri censuerunt) erlassen worden mit der Bestimmung, dass, wer in seinem Testament gegen dieses verstosse, nach seinem Tode keinen Anspruch darauf haben sollte, dass für ihn das hl. Opfer dargebracht, oder sein Name in dem Memento der Messe genannt werde. Da nun Bischof Geminius Victor gegen die von den Bischöfen festgesetzte Bestimmung (formam nuper in concilio a sacerdotibus datam) verstossen hatte, verbietet es Cyprian, dass man für ihn das hl. Opfer darbringe, und sein Name in den Gebeten der Kirche genannt werde, „ut sacerdotum decretum religiose ac necessarie factum servetur a nobis“: die Bischöfe sollen die ersten sein in Befolgung bischöflicher Anordnungen [2]).

Der Brief XXXIX bietet interessante Einzelheiten über die Besoldung des Klerus durch die Kirche. Celerinus, der durch den hl. Cyprian zum Lektor bestellt worden ist, ist ein Martyrer wie der Lektor Aurelius. Obwohl beide nur Lektoren

1) Man muss annehmen, dass die Versuchung für die Bischöfe damals gross war, und dass oft die Sorge, eine kleine Kirche zu unterhalten, sie zu Geschäftsunternehmungen verleitete. Cyprian, De lapsis 6: „Episcopi plurimi, quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo, divina procuratione contempta, procuratores regum saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta per alienas provincias oberrantes, negociationis quaestuosae nundinas aucupari, esurientibus in ecclesia fratribus habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus faenus augere.“

2) Epist. I, 1—2.

sind, hat Cyprian ihnen, wie er sich ausdrückt, „presbyterii honorem“ übertragen, ohne dass sie jedoch deswegen Priester sind: sie sollen ihren Platz in dem „consessus“ auf der Bank der Priester haben, sie sollen teil haben an den üblichen Gabenverteilungen (sportulae) und monatlich an den Gaben (divisiones) wie die Priester: „... ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur, et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur, sessuri nobiscum.“ [1])

Die Unterordnung der plebs unter den ordo geht nicht so weit, dass die Laien keinen Teil an der Leitung der Einzelkirche hätten; im Gegenteil, und diese Anteilnahme wird, insofern sie das allgemeine Beste berührt, durch Cyprian wie durch Papst Cornelius mit geradezu ängstlicher Sorgfalt aufrecht erhalten. So ist die Wiederaufnahme der lapsi aus der Verfolgung des Decius in den Augen des Cyprian eine Sache, die unter Mitwirkung der ganzen Gemeinde behandelt werden soll, im Einklang mit der Regel, dass die Fragen von gemeinsamem Interesse, welche auf die Regierung der Kirche Bezug haben, gemeinsam geprüft werden sollen [2]). Angenommen auch, diese Regel sei nicht überall beobachtet worden, Cyprian hat sich ihr jedenfalls unterworfen, als er Bischof von Karthago wurde. In Sachen, welche die ganze Kirche interessieren, will Cyprian keine Entscheidung fällen, ohne die Meinung seines Klerus, d. h. der Priester und Diakonen, gehört und die Zustimmung der plebs erhalten zu haben [3]).

Die plebs hat auch, wie wir gesehen haben, Anteil an der Bischofswahl, und zwar einen tatsächlichen Anteil, der aber mehr und mehr negativ zu werden beginnt. Die plebs könnte gegen die Wahl Einspruch erheben, die ohne Zweifel in den

1) Epist. XXXIX, 5. Vgl. Epist. XLI, 2: „ut cum ecclesia matre remanerent et stipendia eius episcopo dispensante perciperent.“ Die sportulae waren offenbar der Anteil der in natura dargebotenen Gaben der Gläubigen. Eusebius KG V, 28, 10 berichtet, dass der häretische Bischof Natalios monatlich 150 Denare Gehalt erhielt. Vgl. Tertullian, De ieiunio 17. „Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te (Papst Callistus) praesidentibus honor binis partibus deputatur.“

2) Epist. XVI, 1.

3) Ebenda. Vgl. Epist. XXXIV, 4. Sohm, S. 234 lenkt die Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen consilium und consensus. Der Bischof bittet die Priester um ihr consilium, das Volk um den consensus: „Die Gemeindeversammlung sagt nur ja.“

meisten Fällen ohne dieselbe stattfand; aber das genügt, dass er für die stattgehabte Wahl mitverantwortlich ist, und dass Cyprian sagen kann, er besitze „potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi[1])".

Die Kirche ist auch fernerhin, was sie von Anfang an war: eine soziale Gemeinschaft von Brüdern, die schützt gegen Elend und Verlassenheit. Cyprian schärft dem Eucratius, dem Bischof einer kleinen Gemeinde, wohl von Thenae, ein, er solle nicht dulden, dass ein Schauspieler nach seiner Bekehrung fortfahre, in seinem Beruf Unterricht zu erteilen; wenn der arme Teufel sich damit entschuldige, dass dies sein Brotverdienst sei, so könne ihn der Bischof in die Zahl derer aufnehmen, die durch die Gemeinde erhalten werden. Und wenn es der Gemeinde von Thenae nicht reicht, um ihre Armen zu unterhalten, so kann der Bischof von Thenae den Schauspieler nach Karthago schicken, wo man für ihn Nahrung und Kleidung beschaffen wird[2]). — Zur Zeit der heftigsten Verfolgung unter Decius schreibt Cyprian, der fern von Karthago ist, seinem Klerus, den Priestern und Diakonen, sie sollten nicht ablassen von der Unterstützung der Witwen, der Kranken und aller Armen, auch nicht der bedürftigen Reisenden. Cyprian hat Gelder einem seiner Presbyter übergeben, und da er fürchtet, sie könnten schon erschöpft sein, schickt er mit einem Akolythen neue[3]). — Gemeinden in Numidien sind Einfällen der Berber zum Opfer gefallen, und eine Menge Christen sind als Gefangene fortgeschleppt worden: da appellieren die Bischöfe Numidiens an die Wohltätigkeit der Kirche von Karthago, um die Ge-

1) Epist. LXVII, 3. Vgl. XLIX 1. Vgl. in der Passio Montani 24 (AA. SS. Febr. III, 446) die Rede des Martyrers Flavianus, der den Gläubigen den Presbyter Lucianus als Ersatz für den eben gestorbenen Cyprian empfiehlt.

2) Epist. II, 2: „Quod si illic ecclesia non sufficit, ut laborantibus praestet alimenta, poterit se ad nos transferre et hic, quod sibi ad victum atque ad vestitum neccessarium fuerit, accipere."

3) Epist. VII, 1: „Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis. Sed et peregrinis, si qui indigentes fuerint, sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi. Quae quantitas ne forte iam universa erogata sit, misi eidem per Naricum acoluthum aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio." Die gleichen Weisungen Epist. V, 1. Ebenso Epist. XIII, 6 (nach der Variante des Codex Remensis).

fangenen loskaufen zu können. Wir haben noch den Brief, in dem Cyprian den Bischöfen dieser schwer geprüften Gemeinden dankt, sie hätten das Gleiche getan und sie in ihrer Not unterstützt. Es wurde nun eine Kollekte unter Klerus und Volk zu Karthago abgehalten, und Cyprian konnte den Bischöfen Numidiens eine Summe von nicht weniger als 100 000 Sesterzien schicken[1]). Und er fügt die Namen der Spender bei, damit diese in den Gebeten der unterstützten Gemeinden genannt werden können.

Der Brudersinn der Mitglieder der Kirche geht über den Tod hinaus. Die Gläubigen werden zusammen in denselben Coemeterien bestattet. Es ist eine Gottlosigkeit, nach dem Tod die Gastlichkeit eines heidnischen Grabes in Anspruch zu nehmen und seine Zustimmung dazu zu geben, dass man seinen letzten Schlaf schläft unter Toten, denen der christliche Glaube fremd ist[2]).

* * *

Die Kirche von Karthago ist ebensowenig wie jede andere eine offene Gemeinschaft; denn der Bischof, der ihr Haupt und ihr Fundament ist, hat das Recht, den Verkehr mit jemandem abzubrechen, wenn immer er es für notwendig hält: die Stadt des Altertums schickte in die Verbannung, der Bischof exkommuniziert, und er ist es, der die Kommunion austeilt. Man muss hier das Wort Kommunion im umfassendsten Sinn nehmen; denn das Wort schliesst mit der Anteilnahme an den hl. Geheimnissen die Tatsache in sich, dass man zur christlichen Gemeinschaft gehört, zu seiner geistigen Brüderschaft und zu seiner Solidarität in materiellen Dingen[3]). Wenn Cyprian

1) Epist. LXII, 4: „Misimus autem sestertia centum milia nummorum, quae istic in ecclesia, cui de Domini indulgentia praesumus, cleri et plebis apud nos consistentis collatione collecta sunt, quae vos illic pro vestra diligentia dispensabitis". 100 000 Sesterzien sind etwa 16—20 000 Mk.

2) Epist. LXVII, 6: „Martialis praeter gentilium turpia et lutulenta convivia in collegio diu frequentata, et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos . . ." Martial ist ein spanischer Bischof, von dem noch später die Rede sein wird.

3) Epist. LV, 24: „Quisque ille est et qualiscumque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est. Jactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet, qui nec fraternam cari-

die Exkommunikation über Felicissimus ausspricht, begnügt er sich zu sagen: „Abstentum se a nobis sciat.“ Und er fügt bei, dieselbe Strafe werde jeden treffen, der sich an Felicissimus anschliesse: „Quisque se conspirationi et factioni eius adiunxerit, sciat se in ecclesia nobiscum communicaturum non esse.“[1]) Man hat in der Korrespondenz des Cyprian sozusagen die offizielle Mitteilung, durch welche die Priester von Karthago die Exkommunikation des Felicissimus und von sechs seiner Anhänger bekannt geben[2]). Die Exkommunikation wird nicht ohne vorherige Information ausgesprochen, die durch den Bischof und sein Presbyterium erfolgt: das durch den Bischof gefällte Urteil wird dem Volk mitgeteilt[3]).

Die Wiederaufnahme von Exkommunizierten ist ein öffentlicher Akt, von dem uns der von Papst Cornelius an Cyprian gerichtete Brief eine ergreifende Schilderung bietet. Es handelt sich um einen Priester Maximus und zwei römische Bekenner, welche sich von Novatian lossagen und zur katholischen Kirche zurückkehren. Cornelius lässt zuerst durch Presbyter mit ihnen ein Verhör anstellen, um ihre Aufrichtigkeit zu prüfen. Dann wird dem Cornelius Bericht erstattet, der die Berufung des Presbyteriums anordnet. Fünf fremde Bischöfe, die an diesem Tage in Rom waren, nehmen wie von Rechts wegen an dieser

---

tatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat, amisit.“ Cyprian spricht hier von Novatian als einem erklärten Häretiker. Auf die Exkommunizierten wendet er mit unerbittlicher Strenge den Grundsatz an: Ausser der Kirche kein Heil: „Superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia eiciuntur: neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit.“ Epist. IV, 4. Dieser Brief fällt vor die novatianische Krisis.

1) Epist. XLI, 2. Vgl. XLIII, 7: „Si quis ... in Felicissimi et satellitum eius partes concesserit et se haereticae factioni coniunxerit, sciat se postea ad ecclesiam redire et cum episcopis et plebe Christi communicare non posse.“

2) Epist. XLII: „Abstinuimus a communicatione Felicissimum et Augendum, item Repostum de extorribus et Irenem Rutilorum et Paulam sarcinatricem ... Item abstinuimus Sophronium et ipsum de extorribus Soliassum budinarium.“

3) Epist. XLI, 2: „(Felicissimus) abstentum se a nobis sciat, quando ad fraudes eius et rapinas, quas dilucida veritate cognovimus, adulterii etiam crimen accedit, quod fratres nostri graves viri deprehendisse se nuntiaverunt.“ Cyprian richtet den Brief nicht an sein Volk, sondern an seine Priester. Vgl. Tertullian, Apologet. 39: „Iudicatur magno cum pondere ... Praesident probati quique seniores.“

Beratung des Presbyteriums teil. Man beriet, wie es scheint, bei verschlossenen Türen, und jeder der Beratenden gibt sein Urteil ab, das während der Sitzung protokolliert wird. Als die drei Schuldigen vor das Presbyterium geführt werden, kommen mit ihnen die Gläubigen in Menge: sie haben sich den drei Schuldigen angeschlossen, um für sie Fürbitte einzulegen. Maximus, Urbanus und Sidonius ergreifen das Wort, nehmen ihren Irrtum zurück und versichern, ihr Herz habe niemals die wahre Kirche verlassen: „Cor nostrum semper in ecclesia fuit," man dürfe nur einen Bischof in der katholischen Kirche haben, „unum episcopum in Catholica esse debere". Cornelius spricht nun die Wiedereinsetzung des Priesters Maximus in seinen priesterlichen Rang aus, und die Wiederaufnahme der beiden Bekenner in die Kirche „cum ingenti populi suffragio[1])". Wir haben hier ein vollständiges Gerichtsverfahren.

Nicht ganz das gleiche Verfahren, wie wir es eben beschrieben haben, wird bei den Büssern angewandt, obwohl es ihm sehr nahe kommt. Die nach der Taufe begangenen Sünden können infolge der Güte Gottes vergeben werden: Gott, der uns durch die Taufe die Unschuld geschenkt, hat uns nicht durch das Gebot einer doch unerreichbaren Unschuld beschränken wollen. Er gestattet uns, unsere Fehler durch Almosen wieder gutzumachen[2]); aber es gibt Sünden von so besonderer Schwere, dass sie nicht auf diesem privaten Wege wieder gut gemacht werden können: so der Ehebruch, der Abfall vom Glauben und der Mord[3]). Die Abgefallenen z. B.

1) Epist. XLIX, 1—3: „Omni actu ad me perlato placuit contrahi presbyterium. Adfuerant etiam episcopi quinque, qui et eo die praesentes fuerunt ... Sententias nostras placuit in notitiam perferri, quas et subiectas leges. His ita gestis in presbyterium venerunt Maximus, Urbanus, Sidonius et plerique fratres, qui eis se adiunxerant, summis precibus desiderantes ut ... Quorum voluntate cognita magnus fraternitatis concursus factus ... Quapropter iussimus ..." Vgl. die Formel des Urteils, durch welches der hl. Cyprian durch den Prokonsul zum Tode verurteilt wurde: Acta proconsularia 3—4 (Hartel III, p. CXII).

2) De opere et eleem. 11 und 14.

3) De bono patientiae 14: „Adulterium, fraus, homicidium mortale crimen est." Zur Zeit des hl. Cyprian blieb die kirchliche Disziplin, die bezüglich der Fleischessünden und des Abfalls milder geworden war, unerbittlich bezüglich des Mordes. Vgl. Cyprian, De dominica oratione 24: „Qui fratrem suum odit, homicida est, nec ad regnum pervenit aut cum Deo

sind verpflichtet, ihren Abfall durch Busse zu sühnen, die ganze Kirche zur Zeugin ihrer Busse zu machen und dann endlich die Handauflegung des Bischofs zum Zeichen des Friedens und der Versöhnung zu erhalten; erst dann können sie zur Kommunion zugelassen werden [1]). Wir haben hier also noch eine vorhergehende Belehrung, eine öffentliche Busse und ein öffentliches Urteil über die Wiederaufnahme.

Wohl kann der Bischof wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen, aber bei ihm selbst ist dies nicht möglich; wenn er Busse tun muss, so soll er den Episkopat niederlegen; und nur zur Laienkommunion wird er fortan zugelassen [2]).

Der Brauch, dass die Bischöfe einer Gegend sich zu einem Konzil vereinigen, ist schon alt. Cyprian spricht von einem Bischof Privatus von Lambesa, welcher „ante multos fere annos" wegen zahlreicher schwerer Vergehen durch den Spruch von neunzig Bischöfen verurteilt wurde [3]). Wir werden sehen, wie Cyprian die Entscheidung durch ein Konzil von Karthago anruft, auf dem sich einundsiebzig Bischöfe der beiden Provinzen Africa proconsularis und von Numidien ums Jahr 220 vereinigten [4]). Unter Provinzen sind kaiserliche Provinzen zu verstehen, denn zu dieser Zeit gibt es noch keine Kirchenprovinzen [5]).

---

vivit homicida . . . Quale delictum est, quod nec baptismo sanguinis potest ablui, quale crimen est, quod martyrio non potest expiari."

1) De lapsis 16: Man darf einen Abgefallenen nicht zur Kommunion zulassen „. . . ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis." Ueber die Teilnahme des Volkes an dem Urteil über die Wiederaufnahme der Abgefallenen vgl. Epist. LIX, 15 und LXIV, 1.

2) Epist. LV, 11; LXV, 2; LXVII, 6; LXXII, 2. Vgl. Eusebius, KG VI, 43, 10 (Brief des Cornelius).

3) Epist. LIX, 10. Jedenfalls kann man aus dem Ausdruck „ante multos fere annos" nicht folgern, dass die Sache weit zurückliegt. Privatus appelliert an das Konzil zu Karthago von 252. Das Urteil, durch das er abgesetzt worden war, war durch Papst Fabian (236—250) zu der Zeit bestätigt worden, als Donatus († 249), der Vorgänger Cyprians, Bischof von Karthago war. Benson, Cyprian (London 1897), p. 227.

4) Epist. LXXIII, 1. Wir wissen aus dem Brief des Papstes Cornelius an Fabius, dass das Konzil von Rom, das Novatian verurteilte, von sechzig Bischöfen Italiens und „noch mehr Priestern und Diakonen" besucht war. Eusebius, KG VI, 43, 2.

5) Epist. XLVIII, 3. Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien, p. 13 ff. Histoire ancienne de l'Eglise I, 526 f.: „Vor Diokletian findet

Auf dem Konzil von Karthago im Jahre 256 vereinigten sich siebenundachtig Bischöfe der drei Provinzen Africa proconsularis, Numidien und Mauretanien. In den Sitzungen dieser Versammlungen wurde Protokoll geführt; die Sententiae episcoporum[1]) des Konzils von 256 sind das älteste Dokument dieser Art, das sich erhalten hat.

Den von einem Konzil erlassenen Dekreten wird Gesetzeskraft zugeschrieben: die Bischöfe stehen nicht über den Gesetzen, welche sie gemeinsam geschaffen haben. Cyprian erinnerte, wie wir sehen, an diesen Grundsatz anlässlich einer testamentarischen Verfügung des Bischofs Geminius Victor von Furni. Das afrikanische Konzil mit Cyprian als Vorsitzenden bringt ihm den Bischof Therapius von Bulla in Erinnerung, der schuldbarerweise einem seiner Priester die Wiederaufnahme gewährt hatte, ohne von ihm eine genügend lange Busse zu verlangen; und das war ein Verstoss gegen die vom Konzil des Jahres 251 erlassene Bestimmung: „Quae res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate.“[2])

Die Bischöfe können also durch ein Konzil gerichtet und von ihm abgesetzt werden: so Privatus von Lambesa. Das Konzil von Afrika tritt ausnahmslos jährlich zweimal im Frühjahr und im Herbst in Karthago zusammen. Die Laien beteiligen sich an diesem nicht.

Cyprian, der wiederholt geflissentlich betont, dass alle Bischöfe gleich sind, übt doch nicht nur über das prokonsularische Afrika, sondern über das ganze christliche Afrika bis an den Ozean einen tatsächlichen Primat aus. Das Konzil

---

sich durchaus nicht, vor allem nicht im Okzident, das leiseste Anzeichen, das auf die Absicht deutete, die Reichseinteilung in Provinzen in der Gruppierung der Kirchen nachzuahmen. Der Bischof von Karthago oder wenigstens sein Konzil, dehnt seinen Bereich aus auf die Gesamtheit der afrikanischen Provinzen: Proconsularis, Numidien, die beiden Mauretanien. Ganz Italien ist vom römischen Stuhl abhängig. Alexandrien ist das gemeinschaftliche kirchliche Zentrum für Aegypten und Cyrenaica, obwohl diese beiden Länder in bürgerlicher Beziehung verschiedene Verwaltungsbezirke sind. Die Beziehungen werden hier nicht durch die Verwaltungsbezirke bestimmt, sondern sind von der Verkündigung des Evangeliums abhängig, die selbst wieder von den geographischen Verhältnissen bedingt ist.“

1) Hartel I, 435 f.

2) Epist. LXIV, 1. Vgl. ebenda 2.

von Afrika versammelt sich in Karthago und er führt den Vorsitz. Ist es nicht versammelt, so ist er der Bevollmächtigte desselben und das ausführende Organ, er spricht in seinem Namen zu den afrikanischen Bischöfen sowohl wie zu denen darüber hinaus[1]).

Denn darüber hinaus liegt der orbis. Die durch Briefe und Boten vermittelten Beziehungen, durch die Karthago und Rom wechselseitig verbunden sind, bekunden das tiefe Solidaritätsgefühl, das die beiden Kirchen miteinander verknüpft: sie bestreben sich, nach denselben Regeln ihr Verhalten einzurichten, und verhüten, dass ein Unterschied in der Disziplin zwischen ihnen Platz greift. Dieser Gedanke ist zugleich von der Liebe und dem Rechtsgefühl eingegeben. Cyprian schreibt dem römischen Klerus: „Et dilectio communis et ratio exposcit, nihil conscientiae vestrae subtrahere de his, quae apud nos geruntur, ut sit nobis circa utilitatem ecclesiasticae administrationis commune consilium."[2]) Der Klerus von Rom (der Stuhl war vakant und Cornelius noch nicht gewählt) antwortet in Worten von noch grösserer Bedeutung: „Omnes enim nos decet pro corpore totius Ecclesiae, cuius per varias quasque provincias membra digesta sunt, excubare."[3])

Wenn ein Bischof wie der von Rom gewählt wird, so wird seine Wahl einem Bischofsstuhl wie dem von Karthago mitgeteilt. Der Brauch ist nicht neu, und Cyprian spricht von ihm als einer allgemeinen Regel. Als Cyprian den Cornelius bittet, ihm das Zeugnis der Bischöfe zu übersenden, die an seiner Wahl teilgenommen haben, verwahrt er sich dagegen, dass er den bestehenden Brauch ausser acht lasse: „Non veteres mores obliti novum aliquid quaerebamus, nam satis

---

1) Monceaux, II, 13. Ritschl 228. Harnack, Mission und Ausbreitung I, 394 f.

2) Epist. XXXV.

3) Epist. XXXVI, 4. Es handelt sich da um den Fall des Privatus von Lambesa. Unter „omnes nos" versteht der Klerus von Rom die Leiter der Gemeinden. Vgl. Epist. VIII, 3, ein Brief des Klerus von Rom zur Zeit der Vakanz an den Klerus von Karthago, als Cyprian sich geflüchtet hatte: „Salutant vos fratres, qui sunt in vinculis — man beachte die Bedeutung der confessores — et presbyteri et tota ecclesia, quae et ipsa cum summa sollicitudine excubat pro omnibus, qui invocant nomen Domini." Bemerkenswert ist das Bemühen des römischen Klerus, über alle Kirchen zu wachen.

erat, ut te episcopum factis litteris nuntiares."[1]) Aus einem anderen Brief des hl. Cyprian lässt sich schliessen, dass die Wahl des Cornelius allen Bischöfen der Welt mitgeteilt wurde, und dass alle Bischöfe der Welt ihn anerkannt haben[2]).

Als der Fall des Felicissimus in Karthago Aufregung hervorruft, legt Cyprian Wert darauf, dass Papst Cornelius die Akten darüber besitzt, und er bittet ihn, den Brief, den er an Volk und Klerus von Karthago geschrieben hat, dem Klerus und den Gläubigen in Rom vorlesen zu lassen, damit jeder wisse, „ut tam istic quam illic circa omnia per nos fraternitas instruatur[3])". Cyprian erhält den Brief des Cornelius mit der Mitteilung seiner Wahl und teilt ihn seiner Kirche mit: zu gleicher Zeit ist ihm von der Partei des Novatian eine Denkschrift (librum) zugegangen, eine regelrechte Anklagerede gegen Cornelius. Cyprian teilt diese Tatsache nicht seiner Kirche mit, sondern fragt bei Cornelius an, wie er es widerlegen wolle. Er informierte brieflich alle Bischöfe Afrikas, dass die Wahl des Cornelius rechtmässig sei, damit, wie er selbst an ihn schreibt, „ut te universi collegae nostri et communicationem tuam, id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem, probarent firmiter ac tenerent[4])".

Cornelius seinerseits beklagt sich, dass die Partei des Novatian an alle Kirchen appelliert habe[5]). Und er selbst setzt die Kirchen — wir wissen es von der zu Karthago — in Kenntnis, wie es mit dem Schisma steht[6]). Wie gut wäre es, wenn immer diese Beziehungen so schlicht und aufrichtig wären! Aber es finden sich schon in der Kirche Unruhestifter und Angeber; Beweis dafür ist der Brief, in dem Cyprian sich

1) Epist. XLV, 3.

2) Epist. LV, 8: „. . . coepiscoporum testimonio, quorum numerus universus per totum mundum concordi unanimitate consensit." Man vergleiche damit, was Tertullian in seiner montanistischen Zeit sagt: „Non Ecclesia numerus episcoporum." De pudic. XVI.

3) Epist. XLV, 4.

4) Epist. XLVIII, 3.

5) Epist. XLIX, 1: „quod per omnes ecclesias litterae calumniis et maledictis plenae eorum nomine frequentes missae fuissent et paene omnes ecclesias perturbassent." Vgl. Epist. LV, 5: „. . . quae litterae per totum mundum missae sunt et in notitiam ecclesiis omnibus et universis fratribus perlatae."

6) Epist. L.

beklagt, dass man in Rom über den Bischof von Karthago gesprochen und sein Verhalten „mit wenig Ehrlichkeit und Treue“ dargestellt habe[1]).

Zwar sind die Kirchen weit hin über die Welt zerstreut, aber sie sind untereinander durch ihre Bischöfe verbunden, es gibt nur eine Kirche, wie es nur einen Episkopat gibt: die Einheit des Episkopats offenbart die Einheit der Kirche. Die Einheit ist eine durchaus geschlossene „connexam et ubique coniunctam catholicae ecclesiae unitatem[2])“. Für uns, schreibt Cyprian an Papst Cornelius, ist die Kirche eine, wir haben nur eine Seele und diese Eintracht ist unzertrennlich: „Nam cum nobis et ecclesia una sit, et mens iuncta et individua concordia.“[3]) Ein und derselbe Glaube und ein und dieselbe Ueberlieferung sind für die Bischöfe allenthalben massgebend: „. . . episcopos plurimos ecclesiis dominicis in toto mundo divina dignatione praepositos euangelicae veritatis ac dominicae traditionis tenere rationem, nec ab eo quod Christus magister et praecepit et gessit humana et novella institutione decedere.“[4])

Das ist, so wendet man ein, der hierarchische Kirchenbegriff, und der ist eine Schöpfung des hl. Cyprian. Der Katholizismus des hl. Irenäus und des Tertullian beruht auf der Glaubensregel, der Katholizismus des Cyprian ruht auf der Einheit der Hierarchie. Freilich muss man sofort einräumen, dass der hierarchische Kirchenbegriff sich schon bei Irenäus und Tertullian findet, und dass im Orient in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts diese Auffasung in den tatsächlichen Verhältnissen sich ausprägte[5]). Man muss darauf verzichten, dem Cyprian die Rolle zuzuerteilen, als habe er den hierarchischen Kirchenbegriff geschaffen.

Was es in der Zeit Cyprians klarzustellen galt, war nicht die Apostolizität des allen Kirchen gemeinsamen Glaubens,

---

1) Epist. XX, 1: „Quoniam comperi, fratres carissimi, minus simpliciter et minus fideliter vobis renuntiari, quae hic a nobis et gesta sunt et geruntur . . .“

2) Epist. LV, 24: „Cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus.“ Man beachte den Ausdruck: concors numerositas.

3) Epist. LX, 1.

4) Epist. LVIII, 1.

5) Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 416 f. Vgl. Loofs 204.

noch das göttliche Recht des Episkopates, noch auch die allen erkennbare Einheit des Gesamtepiskopates, sondern zu einer Zeit der Krisis, da diese Einheit von innen bedroht war, galt es, die Lehre von dieser Einheit des Gesamtepiskopates populär zu machen, das Wirken des hl. Geistes für diese Einheit zu zeigen, endlich nachzuweisen, dass der Stuhl Petri der Ursprung, aber auch die ständige Garantie dieser Einheit ist, kurz, die göttliche Verfassung des Katholizismus zu formulieren.

Dieser Ruhm sollte dem Traktat Cyprians „De unitate ecclesiae" zufallen.

II.

Cyprian war etwa seit einem Jahr Bischof von Karthago, als die Verfolgung des Decius im Herbst 249 ausbrach. Cyprian verliess Karthago und fand einen sicheren Zufluchtsort, von dem aus er in täglicher Verbindung mit seiner Gemeinde blieb, die leider weniger durch die Zahl ihrer Martyrer als durch die grosse Zahl derer, die vom Glauben abfielen, der lapsi, schwer geprüft wurde[1]). Als die Verfolgung am heftigsten war und die Abfälle sich häuften, richteten vier Priester von Karthago an Cyprian in seinem Zufluchtsort ein Schreiben, in dem sie ihn baten, sie zur Wiederaufnahme der lapsi ohne Busse und nur auf die Empfehlung eines Martyrers oder Confessors hin zu ermächtigen. Durch diese Anfrage wurde die Frage aufgeworfen, ob ein Apostat wieder Aufnahme finden könne; es schien freilich, dass Cyprian und sein Klerus einmütig zur Nachsicht in diesem Punkt geneigt waren. Durch die Anfrage wurde dann unversehens noch die weitere Frage zur Debatte gestellt, ob ein Martyrer durch sein Eingreifen zu Gunsten eines Gefallenen ihn von den zur Genugtuung auferlegten Busswerken befreien und ihn überhaupt von der Schuld freisprechen könnte, wobei dann die Priester die Lossprechung nur durch die Zulassung des Gefallenen zur Kommunion zur Kenntnis zu nehmen hätten. Die Martyrer massten sich da ein den Bischöfen vorbehaltenes Recht an. Cyprian verweigerte auf jene Anfrage die Antwort, indem er erklärte, es sei seine Absicht, die Prüfung des Falles bis zu

1) Vgl. Batiffol, Etudes d'histoire et de théologie positive 1re série, p. 111 ff.: „La crise novatienne".

seiner Rückkehr zu verschieben, wo er ihn dann mit seinem Klerus und dem Volk behandeln könne[1]).

Aber einige Priester, offenbar die, von denen die Anfrage ausgegangen war, übertraten die Anordnung Cyprians und scheuten sich nicht, den lapsi die Kommunion zu reichen, ohne Verzug, ohne Busse, auf die einfache Empfehlung eines Martyrers hin[2]). Der treue Klerus in seiner Ratlosigkeit wandte sich an Cyprian. Dieser entschloss sich nun, eine vorläufige Entscheidung zu fällen: die lapsi, welche die Fürsprache eines Martyrers gefunden hätten, sollten durch die Priester aufgenommen werden, aber nur, wenn sie sich in Todesgefahr befänden; im übrigen sollten sie die Rückkehr Cyprians abwarten[3]).

Der Bischof von Karthago teilte seine Entscheidung einer Anzahl seiner bischöflichen Kollegen mit, die ihm antworteten, seine Auffassung decke sich mit der ihrigen und stehe auch im Einklang mit dem katholischen Glauben[4]), der in die Hände des Bischofs die Wiederaufnahme sogut wie die Taufe legt. In Rom, wo der Klerus, der während der Vakanz nach dem Tode des Papstes Fabian (20. Januar 250) die Kirche verwaltete, zum Rigorismus neigte und dem Cyprian „seine Flucht" zum Vorwurf machte, stimmte man mit Cyprian überein, es sei zweckmässig, die Wiederherstellung des Friedens abzuwarten, ehe man eine Entscheidung fälle[5]). In diesem Sinn hatte man an die Bischöfe Siziliens geschrieben, man hatte sich auch mit anderen in der Nähe und Ferne ins Einvernehmen gesetzt: „... cum quibusdam episcopis vicinis nobis et adpropinquantibus et quos ex aliis provinciis longe positis persecutionis istius ardor deiecerat, ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus."[6]) Man wollte also dort die lapsi nur in Todesgefahr aufnehmen, und bezüglich der anderen die Entscheidung in der Schwebe lassen.

---

1) Epist. XIV, 4. Dieser Anspruch der Martyrer erklärt sich aus dem Glauben, dass der hl. Geist den Martyrern seinen Beistand schenke: der hl. Geist war in ihnen. Der Anspruch der Martyrer erinnert an die Theorie des Origenes über die Gewalt der Geistbegabten.
2) Epist. XV, 1.
3) Epist. XIX, 2.
4) Epist. XXV.
5) Epist. XXX, 5.
6) Ebenda 8.

Cyprian gestattet seinen Priestern nicht, etwas ohne ihn zu entscheiden, und die Priester Roms erklären, keinen Entscheid treffen zu wollen, bis sie einen Bischof haben: erscheint da nicht das Recht des Bischofs in Karthago wie in Rom genügend anerkannt? Die „novatianische Krisis“ beginnt, die, wie man versichert, in ihrem Verlauf den hl. Cyprian dahin führte, die Kirche als eine von den Bischöfen geleitete Gemeinschaft zu definieren, während er bis dahin die Kirche als eine Gemeinschaft von Bischof, Klerus und allen Gläubigen bezeichnet hatte[1]). Aus diesen Erklärungen der römischen und der karthagischen Kirche, die vor dem Auftreten Novatians liegen, sieht man, dass die Kirche hierarchisch verfasst ist, und dass die Führung tatsächlich in den Händen des Bischofs liegt. Bezüglich schon bestehender Einrichtungen spricht Rom sein „Nihil innovandum“.

Der Bischof ist das Fundament seiner Kirche — das ist das Thema des 33. Briefes des hl. Cyprian, des ersten Entwurfes von „De unitate“. Gross ist die Kühnheit dieser lapsi, schreibt er, die gewagt haben, mir im Namen der Kirche, „ecclesiae nomine“, zu schreiben. Wollen sie, dass man sie für die Kirche hält, „ecclesiam se volunt esse“? Man muss wählen zwischen dem Bischof, der will, dass die lapsi warten, und diesen lapsi, welche der bischöflichen Autorität trotzen: wer von beiden ist das Fundament der Kirche?

„Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in euangelio loquitur et dicit Petro: „Ego tibi dico, quia tu es Petrus, et super istam petram aedificabo ecclesiam

1) Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 417², meint, dass „die Stellen, in denen Cyprian die Kirche als „constituta in episcopo et in clero et in omnibus credentibus“ definiert, aus einer früheren Zeit stammen, in der er selbst wesentlich den alten Kirchenbegriff festgehalten hat“. Cyprian schreibt nun aber in der Epist. XXXIII, 1: „... quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta, absit ... ut ecclesia esse dicatur lapsorum numerus.“ Cyprian will sagen, die Kirche setze sich zusammen aus dem Bischof, dem Klerus und den Gläubigen, die nicht gefallen sind, im Gegensatz zu den Gefallenen, lapsi, die behaupten, einen gesetzlichen Anspruch zu haben. Aber Cyprian sagt nicht, dass die Kirche in gleicher Weise auf die Gläubigen wie auf den Bischof und den Klerus gegründet sei, da die Unterordnung der plebs unter den ordo in der Einheit jeder Kirche niemals in Frage stand, bei Cyprian so wenig wie vor ihm. Man erinnere sich nur an Origenes.

meam, et portae inferorum non vincent eam, et tibi dabo claves regni coelorum, et quae ligaveris super terram, erunt ligata et in coelis, et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in coelis". Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur." [1])

Cyprian nimmt im Namen des Evangeliums die bischöfliche Würde (honor) in Anspruch: die Kirche ruht auf den Bischöfen, jede Kirche wird durch ihren Bischof geleitet, und diese göttliche Verfassung gründet sich auf das Wort Christi an den hl. Petrus. Durch das Wort „Tu es Petrus" ist der Episcopat eingesetzt, da die der Person des Petrus übertragene Gewalt wie ein Erbe „per successionum vices" auf die Bischöfe übergegangen ist. Kraft dieser ererbten Gewalt wird die gesamte Tätigkeit jeder Kirche durch ihren Bischof geleitet. Wir kommen also zu dem Schlusse: Niemand darf die Wiederaufnahme vornehmen ohne ihn oder gegen ihn.

Diese prinzipiellen Erklärungen genügten nicht, die gestörte Ordnung wiederherzustellen und die aufsässigen Priester wieder zu ihrer Pflicht zurückzurufen. Cyprian musste drohen, die Widerspenstigen aus der Kirchengemeinschaft auszuschliessen [2]). Diese Drohungen scheinen nicht die von Cyprian erwartete Wirkung gehabt zu haben, denn bald darauf musste er die Exkommunikation über den Hauptführer dieser aufsässigen lapsi, Felicissimus mit Namen, aussprechen. Der Brief 41 von Cyprian lässt erkennen, dass Felicissimus der Unterschlagung angeklagt und des Ehebruchs verdächtigt war: diese Anklagen sollten bei der Rückkehr Cyprians und vor dem Konzil von Karthago Gegenstand einer Untersuchung sein [3]). Aber das öffentliche Aergernis war die Erhebung des Felicissimus gegen Cyprian: Felicissimus hatte einen Teil der Gläubigen

1) Epist. XXXIII, 1. Vgl. LXVI, 8.

2) Epist. XXXIV, 3: „Interea si quis immoderatus et praeceps sive de nostris presbyteris vel diaconis sive de peregrinis ausus fuerit ante sententiam nostram communicare cum lapsis, a communicatione nostra arceatur, apud omnes nos causam dicturus temeritatis suae, quando in unum permittente Domino convenerimus."

3) Epist. XLI, 2: „Quae omnia cognoscemus, quando in unum cum collegis pluribus permittente Domino convenerimus."

(portionem plebis) auf seiner Seite, und auf ihre Unterstützung vertrauend — um so mehr, da er für ihre Sache eintrat —, hatte er dagegen Stellung genommen, dass die Priester, welche Cyprian mit der Aufnahme der lapsi beauftragt hatte, ihren Auftrag erfüllten, indem er erklärte, diejenigen, welche den Befehlen des Cyprian gehorchten, brächen mit ihm, dem Felicissimus: „. . . secum in morte non communicarent.“[1]) Felicissimus trieb die Lächerlichkeit soweit, dass er die ohne Hoffnung auf Vergebung exkommunizierte, die seine Partei verliessen, um sich Cyprian zu unterwerfen[2]).

Es ist richtig, dass Felicissimus bei seinem Vorgehen einen Hintergedanken verriet: die Wahl Cyprians zum Bischof von Karthago war nicht ohne Widerspruch erfolgt; die Gegner fanden sich nun in der Partei des Felicissimus zusammen. Cyprian konnte kühn darauf hinweisen, was er „antiqua illa contra episcopatum meum venena“ und „veterem contra nos impugnationem“[3]) nennt. Aber er hält sich nicht lange dabei auf, mit Felicissimus und einigen ihm anhangenden Priestern von Karthago sich dieserhalb abzugeben; er will, dass die Sache auf die Frage der lapsi und das unbestreitbare Prinzip, das die Debatte beherrscht, beschränkt bleibe: lapsi ohne Busse aufnehmen ist gegen das Evangelium, bedeutet „ecclesiae pudicitiam corrumpere et veritatem euangelicam violare[4])“. Können denn überhaup Priester die Wiederaufnahme aussprechen, wenn sie ausserhalb der Kirche stehen? Cyprian berührt damit einen andern Punkt, den wir in „De unitate“ wiederfinden werden, nämlich dass es ausserhalb der Kirche kein Opfer, kein Priestertum, keinen Nachlass gebe[5]).

---

1) A. a. O. 1.

2) Ebenda 2: „. . . accipiat sententiam, quam prior dixit, ut abstentum se a nobis sciat“. Obwohl Cyprian damals gerade fern von seinem Klerus und seiner Gemeinde war, spricht er die Exkommunikation über Felicissimus aus. Die bischöfliche Leitung wird durch dieses Urteil bestätigt. Aber Cyprian spricht die Exkommunikation aus mit der Hoffnung auf Wiederaufhebung.

3) Epist. XLIII, 1.

4) Ebenda 4.

5) Ebenda 5: „Pacem nunc offerunt, qui ipsi non habent pacem, nec ecclesiam lapsos reducere et revocare permittunt, qui de ecclesia recesserunt. Deus unus est, et Christus unus et una ecclesia, et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui, aut sacerdotium novum fieri, praeter unum altare et unum sacerdotium non potest.“

Die Partei der lapsi in Karthago zählte auf die Unterstützung Roms und vor allem des Bischofs, dessen Wahl ja bald erfolgen musste: einer der rebellischen Priester von Karthago wurde nach Rom geschickt, um da auf die Wahl eines Papstes hinzuwirken, der mit Cyprian brechen und den Gegenbischof, dessen Wahl man zweifellos vorbereitete, anerkennen würde[1]). Diese Intriguen wurden vereitelt. Die Wahl des römischen Bischofs fand Mitte März statt und gewählt wurde der Presbyter Cornelius, der diesen Streitigkeiten fern stand. Die römische Partei, welcher diese Wahl missfiel, begann zu murren; dann schritt sie zur Tat, und trotzdem die Wahl des Cornelius rechtmässig war, wählte sie seinen unglücklichen Nebenbuhler, den Presbyter Novatian.

Für den hl. Cyprian gab es kein Schwanken: die Wahl des Cornelius war anerkannt, die des Novatian dagegen war unrechtmässig und gegen die rechte Kirche, „contra ecclesiam catholicam“[2]) erfolgt. Und als Abgesandte Novatians unter den Christen von Karthago Anhänger zu werben suchten, schloss Cyprian sie aus der kirchlichen Gemeinschaft aus und benachrichtigte alsbald den Papst Cornelius. Zugleich wurden zwei afrikanische Bischöfe nach Rom abgeordnet, um das Schisma beseitigen zu helfen, und die Römer, welche die Spaltung hervorriefen, zur Einheit der einen katholischen Kirche in Rom zurückzuführen, „ut ad catholicae ecclesiae unitatem scissi corporis membra componerent[3])“. Cyprian betrachtete es als seine Pflicht, mit allen Kräften auf Wiederherstellung der in Rom gestörten Einheit hinzuarbeiten. Er schrieb an Cornelius: „Hoc enim vel maxime, frater, et laboramus et laborare debemus, ut unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditam quantum possumus obtinere curemus, et quod in nobis est balabundas et errantes oves, quas quorundam pervicax factio et haeretica temptatio a matre secernit, in ecclesia colligamus.“[4])

Als Cyprian so über das Schisma in Rom schrieb, dachte er an die Gründe, deren er sich eben der Partei des Felicissimus gegenüber in Karthago bedient hatte. Die Einheit muss vor

1) Duchesne, Hist. ancienne de l'Église I, 407 f.
2) Epist. XLIV, 1.
3) Epist. XLV, 1.
4) Ebenda 3.

allem in jeder Kirche erhalten bleiben, weil Christus die Einheit gewollt hat, und weil die Einheit das Erbe ist, das die Apostel den Bischöfen, ihren Nachfolgern, hinterlassen haben. Wir werden diesen Gründen im Traktat „De unitate" wieder begegnen.

Gleichzeitig wie an Papst Cornelius schrieb er auch an die Bekenner, die in Rom die Partei des Novatian bildeten, einen Brief, in dem er ihnen seine Hochachtung bezeugt wegen der Standhaftigkeit, welche sie in der Verfolgung bewiesen, und vor der Aufrichtigkeit ihrer Zweifel, die sie zur Ansicht brachten, dass den lapsi die Wiederaufnahme nicht gewährt werden könne; aber dann hält er ihnen auch entgegen, dass das Festhalten an der Einheit der Kirche ebenfalls eine Pflicht ist, und dass es für sie keine Entschuldigung gibt, dass sie gegen ihren rechtmässigen Bischof einen Gegenbischof erhoben haben. Durch ihr Verhalten haben sie gegen die von Gott gesetzte Ordnung, gegen das Gesetz des Evangeliums verstossen, „contra institutiones catholicae unitatem"; dadurch, dass sie einem Bischof ausser dem schon anerkannten zugestimmt, hätten sie auch zugestimmt, eine andere Kirche neben der bestehenden zu haben, und das ist sakrilegisch und unerlaubt[1]). — Als Cornelius dem Cyprian die Rückkehr einiger Bekenner zur wahren Kirche mitgeteilt hatte, antwortete ihm der Bischof von Karthago sogleich und drückte ihm seine Freude darüber aus, von ihnen zu hören „unitatis ac veritatis domicilium repetisse", und dass sie davon abgelassen hätten, zu sein „proditores fidei et ecclesiae catholicae impugnatores[2])". Auch einige von denen, die sich in Karthago für ihre Sache hatten gewinnen lassen, kehrten zurück: die Erleuchtung hat also alle Herzen durchdrungen, „et ecclesia una esse nec scindi nec dividi posse monstrata est[3])".

---

1) Epist. XLVI, 1: „... contra institutionis catholicae unitatem alium episcopum fieri consensisse, id est, quod nec fas est nec licet fieri, ecclesiam alteram institui."

2) Epist. LI, 1.

3) Ebenda 2. Eine Zweideutigkeit ist hier klarzustellen. Die von Cyprian gepredigte Einheit ist die in jeder Gemeinde. Die Ausdrücke „ecclesia catholica" sind hier nicht von der Gesamtkirche, sondern von jeder Kirche zu verstehen. Cornelius sagt in seinem Schreiben (Eusebius KG VI, 43, 11) an Fabius: *ἕνα ἐπίσκοπον δεῖ εἶναι ἐν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.* Cornelius hat dem Bischof von Antiochien sicher nicht sagen wollen, dass

Als die Verfolgung ein Ende genommen hatte, berief Cyprian im Mai 251 ein Konzil nach Karthago. Es hatte zunächst über Felicissimus zu richten. Man glaubt, dass Cyprian nicht an dem Gericht teilnahm, da er Ankläger war: das Urteil wurde durch seine Amtsgenossen abgegeben, die sofort Papst Cornelius von ihm verständigten[1]). Die Priester, die an der Spitze der Partei der lapsi in Karthago gestanden hatten, wurden verurteilt, und mit ihnen Felicissimus, den sie zu ihrem Diakon gemacht hatten[2]), da sie sich als Sonderkirche organisieren wollten. Novatus, der am meisten von den Priestern der Partei der lapsi in Karthago sich blossgestellt hatte, war schon vorher, um seiner unvermeidlichen Verurteilung zu entgehen, nach Rom gegangen, wo er sich unter den Anstiftern der Wahl des Novatian befand[3]). In Karthago war also schon, bevor noch das Konzil die schismatische Partei exkommuniziert hatte, die Sache der Einheit gerettet.

Der Traktat „De unitate ecclesiae" wurde genau in der Zeit veröffentlicht, da in Karthago zwar die Ordnung völlig hergestellt war, in Rom aber der Fall des Novatian noch zu entscheiden war. Man hat die Vermutung ausgesprochen, dass er auf dem Konzil von Karthago im Mai 251 vorgelesen wurde, und man kam zu dieser Annahme durch die Stelle, wo Cyprian sagt: „Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus."[4])

---

es nur einen Bischof in der katholischen Kirche geben dürfe. Die römischen Bekenner, die sich dem Cornelius unterwerfen (Epist. XLIX, 2) sagen: „Nos Cornelium episcopum sanctissimae catholicae ecclesiae electum a Deo scimus . . ., nec ignoramus unum episcopum in catholica esse debere." Dieselbe Auffassung Epist. XLV, 1. Der Sinn des Wortes „katholisch" wird also durch Beifügung des Wortes „ecclesia" bestimmt. Diese Beobachtung ist sehr wichtig.

1) Epist. XLV, 4. Ueber die Abwesenheit Cyprians beim Prozess gegen Felicissimus vgl. Benson 132 f.

2) Epist. LII, 2.

3) Ebenda: „Idem est Novatus, qui apud nos primum discordiae incendium seminavit, qui quosdam istic ex fratribus ab episcopo segregavit . . . Ipse est, qui Felicissimum satellitem suum diaconum nec permittente me . . . constituit." Novatus kommt nach Rom und „quoniam pro magnitudine sua debeat Carthaginem Roma praecedere, illic maiora et graviora commisit: qui istic adversus ecclesiam diaconum fecerat, illic episcopum fecit."

4) De unitate 5. Benson, p. 181.

Diese Hypothese hat viel für sich, wofern man es nicht ausschliessen will, dass Klerus und Volk von Karthago dieser ersten Vorlesung von „De unitate“ beiwohnten[1]). Jedenfalls bezieht sich die Schrift „De unitate“ nicht auf den Fall des Felicissimus, über den sich Cyprian ausführlich vor dem Konzil verbreitet, und an dessen Aburteilung auf dem Konzil er, wie wir sahen, keinerlei Anteil genommen hat. Aber wir haben auch gesehen, dass Sendlinge des Novatian in Karthago gearbeitet hatten, um Anhänger für ihre Sache zu werben, dass Cyprian sie exkommuniziert und zwei afrikanische Bischöfe nach Rom geschickt hatte, um Cornelius bei der Beseitigung des Schisma des Novatian zu unterstützen: was wäre es da verwunderlich, dass er ihn auch durch einen Traktat unterstützen wollte, indem er die Prinzipien von Karthago auseinandersetzte? Dieses Buch sollte den Karthagern zur Aufklärung dienen, wenn es notwendig war; es sollte noch mehr bei den Römern Beachtung finden, für die es vor allem geschrieben war.

* * *

Wir können nun zur Analyse von „De unitate ecclesiae“ übergehen. Pflicht eines jeden Christen ist es, sich gegen die Listen des bösen Feindes zu schützen, die er stets aufs neue anwendet. Kürzlich noch benützte der Dämon den Götzendienst als Verführungsmittel; heut sind die Götzenbilder verlassen, die Tempel verödet, das christliche Volk wächst ins unermessliche, aber der Dämon setzt eine neue List ins Werk, und unter dem Deckmantel des christlichen Namens will er die harmlosen Christen verführen, indem er Häresien und Schismen hervorruft. Was soll man gegen dieses Manöver des Dämon tun? Ein Grundprinzip muss man ihm entgegensetzen, und das ist die kirchliche Einheit (Unit. 1—3).

Dieses Prinzip kann der leicht feststellen, der auf die Lehre des göttlichen Meisters zurückgeht:

„Loquitur Dominus ad Petrum: Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus, et super istam petram aedificabo ecclesiam meam,

1) Epist. LIV, 4: „... libellis, quos hic nuper legeram.“ Dieser Brief, der an den Maximus und die römischen Bekenner, welche sich vom Schisma des Novatian abgewendet haben, gerichtet ist, ist gleichsam die Widmung von „De unitate“.

et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni coelorum, et quae ligaveris super terram, erunt ligata et in coelis, et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in coelis. Super unum aedificat ecclesiam" (Unit. 4).

So hat der Herr seine Kirche auf einen Apostel erbaut. Sollte nun dieser Apostel ein Privileg haben, das die andern Apostel nicht erhalten haben? Keineswegs, behauptet etwas vorschnell der hl. Cyprian, da Christus nach seiner Auferstehung allen seinen Aposteln dieselben Vollmachten, „apostolis omnibus parem potestatem" gegeben hat, als er sie sandte, wie sein Vater ihn gesandt hatte, und als er ihnen den Hl. Geist gab mit der Gewalt, die Sünden nachzulassen (Joh. 20, 21). So zahlreich auch die Apostel waren und so zahlreich auch die Bischöfe sein mögen, die ihnen nachgefolgt sind, die Einheit erzeugt Einheit.

„. . . tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disponit." Hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur" (Unit. 4).

Das Wort Christi an den hl. Petrus enthält also in den Augen Cyprians die Bestätigung, dass jede Kirche nur eine ist, da die erste aller Kirchen, die von Christus auf Petrus gegründete, eine war[1]).

Die Kirche hat sich nun in der ganzen Welt verbreitet, ohne dass dies ihrer Einheit Eintrag tat, wie ein Baum, dessen

---

1) Cyprian ist wiederholt auf diesen Beweis zurückgekommen, dass Christus seine Kirche auf Petrus gründete, und jede Kirche diese erste Einheit wieder darstellt. Epist. LIX, 7 und 14; LXVI, 8; LXXI, 3; LXXII, 7. Vgl. Benson, p. 197—199. — Tertullian hatte schon bezüglich des hl. Petrus, indem er daran erinnerte, dass er verheiratet war, gesagt: „Petrum solum invenio maritum, propter socrum: monogamum praesumo, per Ecclesiam, quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura." De Monog. 8. Dieser Traktat ist montanistisch. Tertullian erklärt, dass die Worte „Super hanc petram aedificabo" sich auf den Apostel Petrus beziehen; auf Petrus ist also die Kirche gegründet. Man sieht, wie eng die Erklärung Cyprians mit der des Tertullian zusammenhängt. D'Alès, Tertullien, p. 216. — Ueber die verschiedene Auslegung der Worte „Tu es Petrus" durch die Väter vgl. Launoi, Opera omnia V (1731), p. 99—124. Die gallikanische und geradezu anarchistische Tendenz Launois darf man nicht ausser acht lassen. Vgl. auch Turmel, Hist. de la théologie positive II, 151—177.

Zweige sich immer weiter ausbreiten, wie ein Fluss, dessen Fluten immer mehr anwachsen: man schneide den Zweig nicht ab, sonst würde er verdorren; man grabe nicht des Bächleins Verbindung mit der Quelle ab, es würde versiegen. Der Episkopat ist einer, jeder Bischof besitzt einen Teil, doch ohne Teilung des Ganzen: „Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur“ (Unit. 5).

Die Kirche ist die Braut Christi, die keusche Braut, die nur ein Gemach und nur ein Lager hat: wer nicht bei ihr ist, ist ein Ehebrecher. Der ist ein Bastard, der Gott nicht zum Vater hat, weil er die Kirche nicht zur Mutter hat: „Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.“ Sie ist die Arche Noahs, ausser ihr ist jeder Mensch verloren. Wer nicht mit Christus ist, der ist wider ihn: wer nicht mit Christus sammelt, der zerstreut, und: „Qui alibi praeter ecclesiam colligit Christi ecclesiam spargit“ (Unit. 6). — Der hl. Cyprian häuft die Bilder, die ihm geeignet scheinen, diese Einheit klarzumachen. Der ungenähte Leibrock des Herrn ist ihm ein neues „unitatis sacramentum“ (Unit. 7). Desgleichen das Privileg Josues für das Haus der Rachel, und die Vorschrift, das Osterlamm „in una domo“ zu essen. Das Wort Christi „unus grex et unus pastor“ (Joh. 10, 16) ist ein weiteres Argument (Unit. 8).

Wer sich absondert, verliert alle Güter, deren uns die Kirche versichert. Törichte Anmassung ist es, sie machen sich zu Bischöfen und sind es doch nicht: „Nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen adsumunt“ (Unit. 10). Die Taufe, die ausserhalb der Kirche gespendet wird, ist keine Taufe: „Non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur, nec purgantur delicta, sed immo cumulantur“ (Unit. 11). Diese Sezessionisten mögen nicht meinen, dass sie sich auf Schriftstellen berufen können, sie mögen nicht anführen, dass Christus gesagt hat, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt wären, da wäre er mitten unter ihnen. Christus gebrauchte diese Worte in Bezug auf die Gläubigen und seine Kirche, und nicht die schlechten Christen, die sich absondern: „Dominus de ecclesia sua loquitur et ad hos qui sunt in ecclesia loquitur“ (Unit. 12). Diesen schlechten Christen galt vielmehr das Wort, dass, wenn man beten will, man jeden Groll gegen den Nächsten ablegen soll: welcher Art mögen

da die Gebete und Opfer dieser Feinde des brüderlichen Friedens sein? „Quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum? Secum esse Christum cum collecti fuerint opinantur, qui extra Christi ecclesiam colliguntur?“ (Unit. 13). Ihr Mangel an Bruderliebe kann durch nichts, selbst nicht durch das Martyrium gutgemacht werden: „Inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur: esse martyr non potest qui in ecclesia non est“ (Unit. 14).

In folgender Stelle fasst der hl. Cyprian seine ganze Abneigung gegen die Sektierer zusammen:

„Aversandus est talis atque fugiendus quisque fuerit ab ecclesia separatus. Perversus est huiusmodi et peccat et est a semetipso damnatus. An esse sibi cum Christo videtur, qui adversum sacerdotes Christi facit, qui se a cleri eius et plebis societate secernit? Arma ille contra ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat. Hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens servus, filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis, constituere audet aliud altare, precem alteram inlicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare, nec scire quoniam qui contra ordinationem Dei nititur ob temeritatis audaciam divina animadversione punitur“ (Unit. 17).

Wer ein Schisma begünstigt — er ist mit Core, Dathan und Abiron zu vergleichen —, hat keine Entschuldigung: noch weniger, wenn er zur Zeit der Verfolgung die Bekenner zur Standhaftigkeit ermutigt hat (Unit. 18—22). Ohne Zögern sollten sich daher die Gläubigen von diesen Schuldigen lossagen: „Unus Deus est, et Christus unus, et una ecclesia eius, et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata: scindi unitas non potest, nec corpus unum discidio compaginis separari“ (Unit. 23).

Die Anspielung auf die Bekenner, die während der Verfolgung ihre Pflicht getan haben, kann sich selbstverständlich nicht auf die Partei der lapsi in Karthago beziehen; sie bezieht sich vielmehr auf die römischen Bekenner wie Maximus, Urbanus, Sidonius, Macarius, die sich wieder dem rechtmässigen Bischof angeschlossen haben, und es ist eine ehrenvolle und geschickte Einladung an die andern Bekenner, die noch wegen ihres Rigorismus dem Novatian treu geblieben sind. Novatian

und die rigoristischen Priester seiner Umgebung sind leicht zu erkennen in den „ministros iustitiae“, welche „desperationem sub obtentu spei“ predigen (Unit. 3).

Es gibt unter den Beweisen, die Cyprian anführt, keinen einzigen, der nicht direkt auf Novatian als Urheber eines Schismas abzielt: „. . . nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen adsumunt.“[1]) Gerade deswegen, weil die Schrift „De unitate“ eine Gelegenheitschrift polemischen Charakters ist, muss man es hier und da den Beweisen Cyprians nachsehen, dass sie mehr wirkungsvolle rednerische Figuren als wirkliche Beweise sind. Wenn man nun von den mehr wirkungsvollen als wirklich zwingenden Beweisgründen absieht, findet man, dass Cyprian die Einheit der Kirche auf doppeltem Grunde darlegt.

Der erste ist das Wort Christi an Petrus.

Der zweite ist der, dass die von Christus hinterlassenen Güter, vor allem die Taufe, das Priestertum und der Altar, der rechtmässigen Kirche angehören und keiner anderen. Die Aufstellung dieses Prinzips durch Cyprian sollte eines Tages Anlass zum Taufstreit geben — wir werden uns noch eingehend mit ihm zu befassen haben. Bemerkt sei jetzt nur, dass es hier mit Entschiedenheit betont wird. Wer ausserhalb der Kirche steht, auf den trifft das Wort des Herrn zu: „Qui non mecum colligit, spargit“ (Matth. 12, 30). Ausserhalb der Kirche gibt es keine Taufe: „Non abluuntur illic homines.“ Ausserhalb der Kirche gibt es kein Opfer: „Falsa sacrificia.“ Ausserhalb der Kirche kein Episkopat: „Episcopi nomen.“ Fügen wir bei: ausserhalb der Kirche keine Martyrer.

Das Wort des Herrn an den hl. Petrus ist ein Beweis, den der hl. Cyprian schon in seinen Briefen vor „De unitate“ gelten lässt. Wir haben es im Brief 33, der an die lapsi in Karthago gerichtet ist, hervorgehoben: Cyprian beweist aus den Worten Christi an den hl. Petrus die Einsetzung der bischöflichen Würde und des Prinzips der Kirche selbst[2]).

1) De unit. 10. Benson 181. Dass Cyprian den Novatian und nicht den Felicissimus im Auge hat, war schon der Eindruck von Tillémont IV, 105.

2) Epist. XXXIII, 1: „Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in euangelio loquitur et dicit Petro . . .“ Wenn Cyprian solches Gewicht auf diese Stelle legte, so leitete ihn dabei vielleicht die Absicht, die Theorie Tertullians vom rein kirchlichen Ursprung der Hierarchie zu widerlegen (Exhortatio cast. 7).

Denn die Kirche ist auf die Bischöfe gegründet. — Wir haben es im Brief 43, der an alle Gläubigen in Karthago gerichtet ist, hervorgehoben: Cyprian sieht da in denselben Worten Christi an den hl Petrus die Bestätigung, dass es nur eine cathedra in jeder Kirche gibt. — Wir haben es beim Brief 45 an Papst Cornelius hervorgehoben: Cyprian spricht da von der Einheit, die von Christus stammt, und die von Christus durch die Apostel auf die Bischöfe übergeht, deren Nachfolger sie sind[1]).

Die Exegese, welche der hl. Cyprian von der Stelle „Du bist Petrus etc." gibt, geht von dem Grundsatz aus, dass das, was heute in der Kirche ist, seine Existenzberechtigung und seinen Grund in dem hat, was Christus festgesetzt hat. Man vergleiche die Anwendung, die Cyprian hier von diesem Grund-

1) Der Verfasser von „De aleatoribus" nahm dann denselben Beweis wieder auf. Ueber seine Würde als Bischof drückt er sich folgendermassen aus: „Quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit, et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit, et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi . . ." De aleat. 1 (Hartel III, 93). Uns Bischöfen hat Gott die „Führung des Apostolats" anvertraut, wir haben den „stellvertretenden Sitz des Herrn" inne, d. h. wir sitzen in der Kirche an Stelle des Herrn; wir führen auf unsern Vorfahren, den hl. Petrus, den Ursprung des wahren Apostolates zurück; auf diesem Apostolat hat Christus seine Kirche gegründet. Gleich Petrus haben wir die Macht zu binden und zu lösen, die Gewalt, Sünden nachzulassen, erhalten. Für sich genommen könnte es den Anschein haben, als beziehe sich die Stelle nur auf den Bischof von Rom. Aber man muss sie einmal mit andern Stellen desselben Traktates vergleichen, wo der Verfasser betont, er sei ein Bischof, dann mit den Aeusserungen Cyprians über denselben Gegenstand. Für Cyprian war Petrus der Gründer der römischen Kirche, und Petrus war vorzugsweise der Apostel, auf dessen Person Christus formell die Kirche gestiftet hat, von der alle andern Kirchen sich herleiten. Der unbekannte afrikanische Bischof, dem wir die Schrift „De aleatoribus" verdanken, und der literarisch von Cyprian abhängig ist, hat ihm die Exegese der Worte Christi an Petrus entlehnt. Monceaux II, 115: „Wenn wir in der Einleitung von De aleatoribus lesen, dass der Verfasser Stellvertreter Christi und Erbe des wahren Apostolates ist, auf den Christus seine Kirche gegründet hat, dass er die Macht zu binden und zu lösen besitzt und die Gewalt Sünden zu vergeben, so bedeutet das einfach, dass er Bischof ist. Cyprian, und seine afrikanischen Amtskollegen sprachen nicht anders von ihren Vollmachten." Gegen die Hypothese von Harnack, der „De aleatoribus" dem Papst Victor zuschreibt, vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II, 447.

satz macht, mit der Anwendung, die er anderwärts bezüglich der Eucharistie macht: Gehen wir, so sagt er da, auf die Wurzel und den Ursprung der Tradition zurück, und was Christus getan hat, das lasset auch uns treulich tun[1]). Als Christus seine Kirche stiftete, hat er sie auf einen einzigen, auf Petrus gegründet „super unum aedificat ecclesiam": darum ruht auch nur auf einem eine jede Kirche.

Der hl. Cyprian hat sich — man braucht es kaum noch sagen — über die Bedeutung der Stelle „Du bist Petrus" getäuscht; er nimmt diesen Worten Christi beinahe ihre ganze wirkliche und historische Bedeutung[2]). Dies Werk des Herrn ist nicht mehr die Einsetzung des Primates, der dem Petrus über die ganze Kirche gebührt, sondern die Einsetzung des monarchischen Episkopates in jeder Kirche.

Muss man so weit gehen und sagen, dass diese gezwungene Erklärung auf einem Irrtum Cyprians in der Lehre von der Kirche beruht? Wenn wirklich die Apostel nach dem hl. Petrus dieselben Vollmachten wie er erhalten haben, wenn alle Apostel gleichberechtigt sind und Petrus kein Privileg besitzt, dann sind auch alle Bischöfe gleichberechtigt, und der Stuhl Petri besitzt ebensowenig mehr ein Privileg als Petrus selbst. Hat der Bischof von Rom nicht „das Recht, tatsächlich den Vorsitz in der katholischen Einheit zu führen", deren Anfang Petrus bildete, und „sie aufrechtzuerhalten und für sie durch ein Eingreifen in letzter Instanz in Fragen des Glaubens und der Sitten, die auftauchen, zu sorgen"? Nein, „nicht mehr als ein anderer Bischof, wenigstens wenn man sich an den absoluten und theoretischen Gesichtspunkt hält, auf den Cyprian sich stellt . . . Es gibt einen Gesamtepiskopat, der alle katholischen Bischöfe umfasst, aber es gibt keinen Bischof für die Gesamtkirche. Jeder Bischof ist in Wahrheit ein Zentrum der Kirche, und die Gemeinschaft aller Bischöfe bewirkt die Einheit des

---

1) Epist. LXIII, 1: „. . . ad radicem atque originem traditionis dominicae revertatur . . . Quando aliquod Deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est domino servus fidelis obtemperet." Vgl. Epist. LXXIII, 2: „Nos autem qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus . . ." Ebenda 7: „Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit . . ."

2) J. Delarochelle: „L'idée de l'Église dans saint Cyprien." Revue d'histoire et de litt. rel. I (1896) 528.

Ganzen ... Der Bischof von Rom ist derjenige unter ihnen, der sozusagen in seiner Hand die Fäden der gesamten Gemeinschaft hält; aber er hat nichts anderes zu tun, als sie zu halten, und es steht ihm nicht zu, aus sich selbst die Verhältnisse einer Gemeinschaft zu regeln, deren offizieller Repräsentant er ist, ohne doch ihr Führer zu sein. Die Einheit des Christentums hat ihre innere Ursache in dem Hl. Geiste, sie wird äusserlich garantiert durch die allen obliegende Verpflichtung, die Kirche Christi nicht zu verlassen, nicht zu teilen, nicht in Verwirrung zu bringen[1])".

Es wird richtiger sein, wenn man sagt, dass der Traktat „De unitate ecclesiae" als Gelegenheits- und Streitschrift nicht ein System der Gesamtkirche, anders ausgedrückt, des Katholizismus, enthält: er bemüht sich nur, den Satz zu beweisen, dass es in einer Kirche nur für einen Bischof Platz hat. Der Titel, den dieser Traktat trägt, ist keineswegs gleichbedeutend mit Bossuets Rede „L'unité de l'Eglise". Wenn es richtig ist, was der hl. Fulgentius bezeugt, dass der Traktat Cyprians mitunter den Titel führt „De simplicitate praelatorum"[2]), so würde dieser weniger authentische und weniger weitgefasste Titel besser den besonderen Gesichtspunkt angeben, auf den sich Cyprian beschränkt hat.

Unter diesem Gesichtspunkt versteht man es, dass Cyprian nur die Einheit der cathedra in jeder Kirche in Betracht zog und diese so stark betonte, dass er zu vergessen schien, dass der Bischof einer jeden Kirche von der ganzen katholischen Kirche abhängig ist. Die Tatsachen der Ueberlieferung, die der Zeit Cyprians angehörigen Einrichtungen, der kirchliche Brauch riefen diese Tatsache ohne Zweifel dem Cyprian und allen Christen so deutlich in Erinnerung, dass er darüber schweigen konnte. Wozu wären die überall üblichen Konzilien dagewesen, wenn der Bischof nur Gott allein Rechenschaft schuldete? Nehmen wir an, Cyprian hätte aus Parteilichkeit übergangen, was die Tradition über Rom lehrte, kann man behaupten, aus ähnlicher Parteilichkeit habe er nicht von Konzilien gesprochen? Nein, Cyprian ist in seinem Beweis

1) A. a. O. 531. Dieselbe Auffassung bei Harnack, Dogmengeschichte I⁴, 418; bei Monceaux II, 338; bei Lightfoot, Christian Ministry, p. 95; bei Turmel, Histoire du dogme de la papauté I, 113 und 134.

2) Hartel I, 299.

zu weit gegangen, und das ist nicht das einzige Mal, dass Cyprian durch einseitige Uebertreibung gefehlt hat.

Wenn wir nur die Frage der Einheit in jeder Einzelgemeinde in Betracht ziehen, so hat Cyprian die Sache gewonnen, für die er eintritt; er hat gegen Novatian gewonnen und gewonnen für alle Zeit. Er hat gezeigt, was im Lichte des Glaubens ein bischöflicher Eindringling ist und ebenso ein Gegenpapst, in so bedeutungsvollen Ausführungen, dass das Prinzip der Einheit nicht mehr in Frage gestellt wurde; aber das Prinzip der Einheit gilt für die Gesamtkirche so gut wie für jede Einzelkirche. Bossuet hat mit vielem Glück das Wort geprägt: „L'unité garde l'unité." Die Einheit des Stuhles Petri ist in Sachen des Glaubens und der Disziplin die Hüterin der Einheit des Gesamtepiskopates. Cyprian in seinem Traktat „De unitate ecclesiae" hat nicht diese höchste Einheit im Auge gehabt. Und weil er nur jeden Bischof in der Einzelgemeinde im Auge hatte, wurde er dazu verführt, den Beistand des Hl. Geistes, der allen verheissen ist, ausser acht zu lassen. Die katholische Einheit erschien nun als ein politischer Bund, der von dem immer schwankenden guten Willen des einzelnen und dem dem Irrtum unterworfenen Gutdünken des einzelnen abhängt[1]). Es ist eine tiefe Wahrheit, dass alles in der Verfassung des Katholizismus seinen bestimmten Platz hat.

1) „Diese Erklärungen (Cyprians) episkopalistischer Färbung verwundern bei einem so für die Einheit eingenommenen Manne, der so gut die Vorbedingungen für eine gute Regierung kannte. Abgesehen von polemischen Uebertreibungen erklären sie sich aus dem Einfluss Tertullians, den der hl. Cyprian viel studiert hat, und aus der Tatsache, dass sich unser Verfasser vorzugsweise mit der Einheit jeder Einzelkirche beschäftigt, deren Mittelpunkt der Bischof ist, viel mehr als mit der Einheit der Gesamtkirche." Tixeront, Histoire des dogmes. p. 387. Dieselbe Auffassung bei D'Alès, Question baptismale, p. 40 f.: „Cyprian hing mit allen Fibern seiner Seele an der Einheit der Kirche ... Aber er hatte von der Einheit (der Gesamtkirche) wie von den Vorrechten des Nachfolgers Petri nur eine ziemlich fliessende Vorstellung. Die bischöfliche Gewalt stellt sich seinem Geist als eine ungeteilte Masse dar, an der jeder Bischof nach seinem Bedarf Anteil hat ... Nachdem er gezeigt hat, dass die Kirche nur eine Herde ist, welche alle Hirten in allgemeiner Uebereinstimmung leiten, denkt er nicht mehr daran, die Bedingungen dieser Einheit klarzustellen, indem er für ihre Verwirklichung mehr auf die spontane Uebereinstimmung aller Wünsche angesichts des gemeinsamen Werkes als auf die Leitung einer kräftigen Zentralregierung rechnet."

Fünfter Exkurs.

Die zwei Ausgaben von „De unitate Ecclesiae".

Bezüglich der Schrift „De unitate Ecclesiae" ist noch eine letzte Frage zu behandeln, die berühmte Frage der angeblichen Interpolationen, die solange als eine abscheuliche papistische „forgery" und kürzlich noch als „ein päpstlicher Angriff auf Geschichte und Literatur"[1]) bezeichnet wurden.

Diese Interpolation war weder im Text der Erstausgabe (Rom 1471) noch in den folgenden Ausgaben enthalten. Sie erschien zum ersten Male in der Ausgabe des Paulus Manutius (Rom 1563) und blieb dann in den folgenden Ausgaben von Jacobus Pamelius (Anvers 1568), von Rigault (Paris 1648), von Dom Maran (Paris 1726). Die englische Ausgabe dagegen (Oxford 1682) merzte sie natürlich mit Freuden aus. Ein kritischer Text wurde erst durch G. von Hartel (Wien 1868) geboten. Aber zur selben Zeit fand man, dass der von den Papisten begangene Fehler nicht aus der Zeit der Drucke datiert, sondern sich schon früher in den Handschriften fand.

Zunächst hat eine Handschriftenfamilie — wir bezeichnen sie mit C — den reinen Text mit der Interpolation verbunden: Der Archetyp dieser Familie ist eine Handschrift des 10. Jahrhunderts[2]). — Eine zweite Handschriftenfamilie (B) hat die Interpolation nicht, und das ist nach der Annahme Hartels der

1) Benson, 219. Die Debatte wurde durch die ausgezeichneten Ausführungen von Chapman geklärt: „Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Eglise". Revue Bénédictine XIX (1902) und XX (1903). Harnack urteilt, dass Chapman unbestreitbar festgestellt hat, dass die Interpolation nichts Uncyprianisches enthält, dass sie gegen Novatian gerichtet ist; man kann sie keinem andern geistigen Milieu als dem Cyprians zuteilen. Theol. Literaturzeitung 1903, S. 262 f. Aehnlich urteilt C. W. Watson, Journal of theological studies V (1904), S. 432 bis 436. Krüger, Theol. Literaturzeitung 1909, 413 schreibt: „Richtig ist, dass man von Fälschung nicht mehr reden darf." Die von Turmel, Histoire du dogme de la papauté I, 109 erhobenen Schwierigkeiten gehen aus einer ungenügenden Prüfung der Sachlage hervor.

2) Ms. Vossius lat. in 8° 7 der Universitätsbibliothek in Leyden.

ursprüngliche Text: Die Handschriften, die ihn bieten, gehen mit dem Seguierianus ins 6. oder 7. Jahrhundert hinauf[1]). — Eine dritte Familie von Handschriften (A) stellt die Interpolation und den ursprünglichen Text nebeneinander. Diese Ueberlieferung wird vor allem durch eine Münchner Handschrift des 9. Jahrhunderts und eine Handschrift von Troyes des 8. oder 9. Jahrhunderts vertreten[2]).

Wir lassen nun den Text C folgen und setzen die dem Text *A* entnommenen Worte in Kursiv:

Eidem post resurrectionem suam *dicit: Pasce oves meas.* Super *illum* aedificat ecclesiam, *et illi pascendas oves mandat.* Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem et dicat: Sicut misit me pater, et ego mitto vos. Accipite Spiritum Sanctum: si cui remiseritis peccata, remittuntur illi; si cuius tenueritis, tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret, *unam cathedram constituit* et unitatis originem *atque rationem* sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit et Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, *et primatus Petro datur,* ut una Christi ecclesia *et cathedra una monstretur: Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.* Hanc *Petri* unitatem, qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui *cathedram Petri, super quam fundata ecclesia est,* deserit, in ecclesia se esse confidit?

Das ist der Text des Druckes von Paul Manutius in Rom; die Worte in Kursiv, schreibt Benson, sind „von einer Feder, die sich zur Grundanschauung des Stuhles in Rom bekannte", und die Einschiebung dieser Worte in den Text habe den ganzen Gedanken Cyprians entstellt. Doch setzen wir unsere Untersuchung fort!

Wir stellen nun die Texte A und B nebeneinander.

A.	B.
Et eidem post resurrectionem dicit: Pasce oves meas	
Super illum aedificat ecclesiam	Super unum aedificat ecclesiam.

1) Cod. Seguierianus ist Cod. lat. 10592 der Nationalbibliothek.
2) Cod. lat. Monac. 208 und Troyes 581.

et illi pascendas oves mandat. Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem.

Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Accipite Spiritum Sanctum: si cuius remiseritis peccata, remittentur illi; si cuius tenueritis, tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret

unam tamen cathedram constituit, et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit.
Hoc erant utique et ceteri, quod fuit Petrus

unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.
Hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur.

sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur.
Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.

ut ecclesia Christi una monstretur.

Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus Sanctus ex persona Domini designat et dicit: Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae.

Hanc et Pauli unitatem, qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri, super quam fundata ecclesia est, deserit, in ecclesia se esse confidit? Super unum aedificat etc.

Hanc ecclesiae unitatem, qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit,
in ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc etc.

Wenn man diese drei Textgestaltungen nebeneinander hält, gewinnt man zuerst die Gewissheit, dass Text C eine geschickte Verbindung von A und B ist. Mit Ausnahme des Satzes „Quam unam — genitrici suae" enthält C nichts, was nicht in A und B enthalten ist. Text C stellt also eine Art Zusammenfügung dar.

Text ist das, was die englischen Kritiker „conflation" nennen: wenn ein Text zwei Lesarten zu einer Stelle aufweist, so kann sich der Kopist für die eine oder andere entscheiden, er kann auch beide nebeneinandersetzen. In unserem Fall hatte der Abschreiber des Archetypes zwei Parallelredaktionen derselben Stelle vor sich, und, um nicht wählen zu müssen, hat er sie hintereinander abgeschrieben.

Aus dieser ersten kritischen Untersuchung ergibt sich, dass das, was man für eine Interpolation hielt, d. h. für eine gewaltsame Hinzufügung zum authentischen Text, keine Interpolation, sondern eine Variante ist. Nun, diese Variante geht hoch ins kirchliche Altertum zurück. Die Doppelredaktion, die uns der Text A darstellt, wird uns durch Handschriften (von München und Troyes) geboten, deren gemeinsamer Archetyp dem 6. oder 7. Jahrhundert angehören kann. Man hat noch sicherere Anhaltspunkte: Der Text C wird am Ende des 6. Jahrhunderts durch Papst Pelagius II., Text A im 8. Jahrhundert von Beda zitiert[1]).

Chapman verdient Dank dafür, dass er diese übrigens schon früher bemerkte Tatsache klargestellt hat. Text A enthält kein Wort, keinen Ausdruck, der nicht zum Sprachgebrauch Cyprians gehörte, kein Wort und keinen Ausdruck, der sich nicht auch sonst in Cyprians Werken fände[2]). Man wird also behaupten müssen, dass dem Fälscher die Nachahmung Cyprians wunderbar geglückt ist, oder dass er kein anderer als Cyprian selbst war. Diese zweite Hypothese ist um so wahrscheinlicher, als der Autor von Text A den Wortschatz Cyprians mit einer Freiheit meistert, die nicht nach der Art eines gelehrten Nachahmers ist, der mosaikartig zusammensetzt[3]). Chapmans Schluss, der viel Wahrscheinlichkeit für

1) Chapman, t. XIX, p. 249 und 361.
2) A. a. O. p. 364—373.
3) Chapman, t. XX, p. 48.

sich hat, geht nun dahin, dass Text A eine andere Ausgabe von „De unitate“ repräsentiert, die verschieden ist von der, die der Text B bietet, dass aber beide von Cyprian selbst stammen.

Man braucht nicht lange zu suchen, fügt Chapman bei, um die Zeit bestimmen zu können, in der diese beiden verschiedenen Ausgaben veröffentlicht werden konnten. Ein oder zwei Monate nach dem Konzil zu Carthago vom Mai 251 erhielt Cyprian die Nachricht von der Rückkehr der römischen Bekenner in die Gemeinschaft des Cornelius. Er hatte ihnen den Brief 46 geschickt, um sie zur Rückkehr in den wahren Schafstall zu mahnen, nun richtete er an sie seinen Brief 54 mit den beiden Traktaten „De lapsis“ und „De unitate“. Die Schrift „De lapsis“ belehrt sie über die Rechtmässigkeit der von Novatian bestrittenen Sündenvergebung, und, wenn wir Dom Chapman glauben dürfen, sollte die Schrift „De unitate“ „gegen Felicissimus verfasst, gegen irgend ein Schisma Dienste leisten“. Cyprian fühlte das Bedürfnis, „die wichtigste Stelle des vierten Kapitels zu überarbeiten, um römischen Verhältnissen anzupassen, was sich auf Karthago bezog“. Sollte er nicht auch mit um so mehr Entschiedenheit „an ihren Sinn für Einheit appellieren, wenn er ihnen zeigte, dass es sich nicht um irgend einen Bischof handelte, sondern dass sie sich vom Stuhl Petri selbst lossagten?“[1])

Chapman, dessen Schlüsse bezüglich Zuteilung von Text A wie B an Cyprian wir mit Harnack voll und ganz annehmen, möge uns gestatten, bezüglich eines nebensächlichen Punktes, der Datierung von Text A, eine andere Meinung auszusprechen. Man kann nicht behaupten, dass Cyprian den römischen Bekennern die Schriften „De lapsis“ und „De unitate“ mit dem Brief 54 schickte, denn gerade in diesem Brief sagt er, er habe ihnen diese beiden Büchlein vor ihrer Unterwerfung unter Cornelius geschickt. Er spricht speziell von „De unitate“ und sagt den Bekennern, die ihren Frieden mit dem Papst gemacht haben: „[Hunc] *libellum magis ac magis nunc vobis placere confido:* ich bin sicher, dass euch jetzt dieses Büchlein noch mehr gefallen wird; denn was wir geschrieben haben, erfüllet ihr, indem ihr zur Kirche in die Einheit des Friedens und der

1) Chapman, t. XX, p. 49.

Liebe zurückkehrt.“ [1]) Wenn „De unitate“ ihnen jetzt mehr gefällt, muss man annehmen, dass sie es zu einer Zeit erhalten haben, wo es ihnen wenig gefallen haben mochte, mit andern Worten, zu einer Zeit, wo sie noch, im Aufruhr gegen Cornelius, von der Einheit getrennt waren. Cyprian schreibt auch tatsächlich in diesem Brief 54 nicht: Ich schicke euch, sondern: Ich habe euch geschickt: „Lectis libellis quos hic [in Karthago] nuper [auf dem Konzil vom Mai] legeram et ad vos quoque legendos pro communi dilectione transmiseram.“ Die beiden Worte „legeram“ und „transmiseram“ lassen auf Gleichzeitigkeit schliessen und lassen vermuten, dass Cyprian den Traktat „De unitate“ den römischen Bekennern gleich nach seiner Vorlesung auf dem Konzil von Karthago übersandt habe[2]).

Wir können also sagen: Der Traktat „De unitate“ ist zur Zeit des Konzils zu Karthago vom Mai 251 entstanden, und er zielt nicht auf ein beliebiges Schisma, sondern direkt auf das Schisma des Novatian in Rom ab. Und wir können mit Chapman beifügen: Text A ist nicht irgend ein beliebiger Text, sondern eine Textgestalt, die noch direkter als Text B die Parteiungen der römischen Schismatiker im Auge hat[3]).

Text B hebt nachdrücklich die vom Herrn allen Aposteln gegebenen Vollmachten hervor: „. . . et dicat: Sicut misit me pater, et ego mitto vos: Accipite Spiritum sanctum, si cuius . . .“ Er begnügt sich nicht zu sagen: „Hoc erant utique ceteri apostoli, quod fuit Petrus.“ Er gibt diesem Satz Nachdruck und führt ihn weiter aus: „Hoc erant utique. Et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris

1) Epist. LIV, 4.

2) Ich glaube nicht mehr, dass Chapman erwiesen habe, dass „De unitate“ sich gegen Felicissimus richtet. Die Gegenüberstellung von „De unitate“ und Brief 43, die Chapman XX, p. 30—33 vornimmt, scheint mir im Gegenteil zu beweisen, dass in den den beiden Schriften gemeinsamen Argumenten Novatian an die Stelle des Felicissimus getreten ist. So findet sich (Epist. XLIII, 5) der Satz: „Pacem nunc offerunt, qui ipsi non habent pacem“, der sehr gut auf die Partei der lapsi in Karthago passt, nicht mehr in „De unitate“ (11), weil er nicht auf die Partei des Novatian passt. Aber weiterhin liest man (ebenda 13): „Quam sibi igitur pacem promittunt inimici fratrum? Quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum?“ Und das nimmt eine ganz andere Bedeutung an: Der Friede ist die liturgische pax, die Opfer sind der schismatische Kultus, und die „aemuli sacerdotum“ sind die unrechtmässigen Bischöfe.

3) Chapman, t. XX, p. 40—45.

et potestatis.“ Text B scheint bemüht zu sein, die Gleichheit der Apostel und Petri zu betonen: allen derselbe honor, dieselbe potestas. — Im Text A dagegen ist es vermieden, auf die Vollmachten der andern Apostel Nachdruck zu legen, es wird nur die Autorität Petri hervorgehoben. Zu Petrus, und zwar zu Petrus allein, ist gesagt worden: „Pasce oves meas.“ Auf Petrus erbaut Christus die Kirche. Dem Petrus vertraut er seine Schäflein zum Weiden an. In der Person Petri „unam cathedram constituit“. Und der erste Rang wurde dem Petrus gegeben: „Primatus Petro datur.“ Hieraus sieht man recht deutlich, dass die Kirche eine ist und nur eine cathedra besitzt. Diese Einheit offenbart sich am deutlichsten in Rom, wo die bischöfliche cathedra die des Petrus ist, und wohin Paulus persönlich gekommen ist. Wer in Rom nicht diese Einheit hütet, die auch die des Paulus gewesen ist, meint der in Uebereinstimmung mit dem Glauben zu sein? „Hanc et Pauli unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?“ Wer in Rom diese cathedra verlässt, die recht eigentlich die des Petrus ist, die, auf welche der Herr seine Kirche gründete, als er die Worte sprach: „Tu es Petrus“, kann der noch meinen, dass er zur Kirche gehöre? Mit andern Worten: Die cathedra des Bischofs zu verlassen ist überall gottlos, aber mehr als sonstwo in Rom.

Der Schluss, den wir aus diesen Beobachtungen ziehen, deckt sich mit dem Chapmans: Text A stammt ebenso wie Text B von Cyprian und ist gegen die Partei Novatians in Rom gerichtet.

Aber während Chapman glaubte, die Schrift „De unitate“ sei gegen die Partei des Felicissimus verfasst, und deshalb schloss, Text B stelle das Original und die erste Ausgabe dar, meine ich mit Kritikern wie Tillémont und Benson, es lasse sich erweisen, dass „De unitate“ gegen die Partei des Novatian verfasst sei, und dass Text A das Original und die erste Ausgabe darstelle. B, der sogenannte unverfälschte Text, ist ein vom hl. Cyprian überarbeiteter Text: Diese Aenderungen sind Retouchen, die Cyprian vielleicht anbrachte, um seinem Beweisgang die spezielle Beziehung auf den Fall des Novatian zu nehmen, und um ihm eine mehr allgemeine Bedeutung zu geben.

III.

Wir haben gesehen, wie Cyprian und Papst Cornelius in Uebereinstimmung waren, und wie der Bischof von Karthago durch sein Werk „De unitate ecclesiae" die Absicht hatte, der Kirche in Rom zu Hilfe zu kommen. Gerade in dieser Zeit, kurz nach dem Konzil von Karthago vom Mai 251, erhob sich eine Wolke des Missverständnisses zwischen den beiden Bischöfen.

Felicissimus, der nach Rom gereist war, hatte bei dem Papst Cornelius eine Klage gegen die Rechtmässigkeit von Cyprians Episkopat anhängig gemacht, und Cornelius hatte es für seine Pflicht gehalten, diese Klage zu berücksichtigen. Wir wissen es aus einem würdevollen Briefe, den Cyprian an Cornelius schrieb, um ihm vorzuwerfen, dass er sich durch Aufwiegler einschüchtern lasse. Cyprian wirft dem Bischof von Rom durchaus nicht vor, dass er sich in eine innere Angelegenheit der Kirche von Karthago einmische. Das von Cyprian so hochgestellte und auch praktisch geübte Prinzip von der Solidarität der Kirchen rechtfertigte auch in seinen Augen die Besorgnis des Cornelius. Cyprian beklagt sich darüber, dass diese Besorgnis durch Intriganten auf Grund von Klagen geweckt wurde, die keine Beachtung verdienen. Ja, die Partei des Felicissimus hatte in Karthago einen falschen Bischof eingesetzt, Fortunatus (einer der karthagischen Priester, die, wie wir sehen, von Anfang an wühlten); aber das karthagische Schisma lohnte die Mühe nicht, dass man sich in Rom mit ihm befasste: „Non ea res erat, quae in notitiam tuam deberet festinato statim quasi magna aut metuenda perferri", sagt Cyprian dem Papste, „. . . nec de hoc tibi scripseram, quando haec omnia contemnantur a nobis[1])".

Wenn man den sehr geschickten Brief Cyprians aufmerksam liest, merkt man, dass ihm die Besorgnis des Cornelius für die Kirche von Karthago ein wenig unbequem ist. Welchen Plan können diese Intriganten gehabt haben? Sie gehen über das

1) Epist. LIX, 9.

Meer, sie wenden sich an den Stuhl Petri, diese „ecclesia principalis", von der die Einheit des Priestertums ausgegangen ist, obschon sie sehr wohl wissen, dass alle afrikanischen Bischöfe übereinstimmend wünschen, dass die Prozesse an dem Ort geführt werden, wo sie den ihnen anvertrauten Teil der Herde leiten und regieren, und wo sie Gott von ihrer Verwaltung Rechenschaft geben.

„Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem[1]), unde unitas sacerdotalis exorta est[2]) ab schismaticis et profanis litteras ferre? . . . Nam cum statutum sit ab omnibus nobis, et aequum sit pariter ac iustum, ut uniuscuiusque causa illic audiatur, ubi est crimen admissum, et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta, quam regat unusquisque et gubernet, rationem sui actus Domino redditurus, oportet utique eos . . . agere illic causam suam, ubi et accusatores habere et testes sui criminis possint, nisi si paucis desperatis et perditis minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum, qui de illis iam iudicaverunt . . . Jam causa eorum cognita est, iam de eis dicta sententia est, nec censurae congruit sacerdotum mobilis atque inconstantis animi levitate reprehendi."[3])

Die Sache des Felicissimus wurde in Karthago von den Bischöfen Afrikas verhandelt und abgeurteilt: wenn der Appell von ein paar verurteilten Klerikern nach Rom ein so gewichtiges Urteil zu nichte machen kann, dann ist es um die Autorität

---

1) Diese beiden berühmten Worte „ecclesia principalis" beziehen sich auf die römische Kirche, in der Cyprian die „Cathedra Petri" anerkennt. Wir glauben, dass principalis in demselben Sinn zu verstehen ist wie principalitas bei Irenaeus und auctoritas (Praescr. 36) bei Tertullian. Vgl. Ritschl, S. 92 (gegen Reinkens).

2) Man hat in diesen Worten ein Anzeichen dafür sehen wollen, dass die Kirchen Afrikas durch die römische Kirche gegründet seien. Aber über die Ursprünge der Kirche von Karthago und der afrikanischen Kirchen herrscht völliges Dunkel. Duchesne, Hist. anc. I, 392. Wir glauben, dass Cyprian hier an den Gedanken erinnert, den er anderwärts ausführt, dass die von Jesus Christus auf Petrus gegründete Kirche diejenige ist, von der alle andern die Töchterkirchen sind.

3) Epist. LIX, 14. Der Text „minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum" schliesst in sich, dass in den Augen des Felicissimus die Kompetenz von Rom höher steht als die des Konzils von Afrika in dem Sinn, dass man von einem Urteil des afrikanischen Konzils an Rom appellieren kann.

des Episkopates geschehen: „Actum est de episcopatus rigore et de ecclesiae gubernandae sublimi ac divina potestate.“[1]) Die Erregung Cyprians in seiner persönlichen Angelegenheit macht ihn offenbar ungerecht gegenüber der Kompetenz Roms.

* * *

Das Konzil von Afrika, schreibt Duchesne, war eine ständige Einrichtung geworden. Wir sehen aus den Briefen des hl. Cyprian, dass es sich ausser in den Zeiten der Verfolgung wenigstens einmal im Jahre, im Frühjahr, und mitunter im Herbst versammelte. Diese regelmässigen grossen Versammlungen trugen viel zur Aufrechterhaltung und Gleichförmigkeit der Disziplin bei. Sie waren berühmt über die Grenzen Afrikas hinaus, und das Ansehen des hervorragenden klugen Mannes, der ihre Seele war, erhöhte noch ihre Bedeutung[2]). Im Herbst 254 hatte sich das Konzil mit der Sache zweier spanischer Bischöfe, von Merida (Emerita) und von Leon und Astorga (Legio, Asturica) zu befassen. Diese beiden Bischöfe, Sabinus und Felix, waren ihren Amtsgenossen Basilides und Martial, die abgesetzt worden waren, nachgefolgt. Aber Basilides war nach Rom gegangen und hatte von Papst Stephan für sich und ohne Zweifel auch für Martial die Rehabilitation erlangt. Das Konzil von Afrika, das mit der Sache befasst wurde, entschied sie im gegenteiligen Sinn und bestätigte die Absetzung des Basilides und Martial und die Wahl des Sabinus und Felix. „Es ist uns nicht mehr möglich zu entscheiden, wer recht oder unrecht hatte,“ schreibt Duchesne. Wir haben kein römisches Dokument über diese Sache, sondern nur das Symbolschreiben der 37 Bischöfe, die ihren Urteilsspruch den Gläubigen der beiden spanischen Gemeinden mitteilen.

War es indes ein eigentliches Urteil? Hatte nicht Cyprian dem Papst Cornelius gegenüber in der Sache des Felicissimus geltend gemacht, dass Sachen dieser Art am Ort selbst verhandelt werden sollen, damit man Zeugen beibringen kann? Die beiden spanischen Gemeinden haben nach Karthago zu

1) A. a. O. 2.

2) Histoire ancienne de l'Eglise I, 419. Wir nehmen mit Benson, Harnack und Duchesne an, dass die spanische Angelegenheit vor dem Taufstreit liegt. Aber es ist nicht unwahrscheinlich, dass von dieser Zeit an (Herbst 254) der Bruch zwischen Stephan und Cyprian bestand.

Gunsten des Felix und des Salinus geschrieben; diese beiden Bischöfe haben ihr Zeugnis dem ihrer Gemeinden beigefügt, und der Bischof von Saragossa, „fidei cultor ac defensor veritatis," hat in demselben Sinn geschrieben[1]). Man bittet das Konzil von Karthago weniger, ein Urteil zu fällen, als vielmehr Kenntnis von dem in Spanien gefällten Urteil zu nehmen und die beiden Bischöfe anzuerkennen, die man in Spanien für die rechtmässigen hielt.

Das ausserordentlich Interessante an dem Fall besteht darin, dass, da Rom sich in gegenteiligem Sinn ausgesprochen hatte, die beiden spanischen Gemeinden, wie man annehmen kann, in gutem Glauben die katholische Christenheit um ihr Urteil angingen, von Karthago und dem Konzil von Afrika angefangen.

In Karthago nahm man in gleicher Weise den guten Glauben in Anspruch. Cyprian ergriff für Felix und Sabinus Partei, weil er es für erwiesen hielt, dass Basilides und Martial „gravium delictorum" überführt wären, und dass man sie deshalb wohl zur Busse zulassen, aber nicht in ihrer Priesterwürde belassen, oder sie wieder in dieselbe einsetzen dürfe, und zwar auf Grund von Entscheidungen, die eben erst vom Gesamtepiskopat und dem Papst Cornelius getroffen worden waren: „. . . cum iam pridem nobiscum et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis, etiam Cornelius collega noster, sacerdos pacificus ac iustus et martyrio quoque dignatione Domini honoratus, decreverit."[2]) Die Entscheidung des Gesamtepiskopates musste beachtet werden. Aber — so müssen wir sagen — es ist nicht wahrscheinlich, dass Rom daran dachte, dieses neue so weise Gesetz zu verletzen. Rom konnte Gründe zu der Ansicht haben, dass Basilides und Martial unschuldig wären an den Verbrechen, deren man sie bezichtigte. Cyprian wusste aus eigener Erfahrung, dass örtliche Intriguen und Parteiungen nicht vor dem Episkopat haltmachen. Aber nein, Basilides war nach Rom gegangen und hatte einfach den Papst Stephanus hintergangen: „Romam pergens", schreibt Cyprian, „Stephanum collegam nostrum longe positum et gestae rei ac veritatis ignarum fefellit."[3]) Rom war zu weit entfernt,

1) Epist. LXVII, 6.
2) Epist. LXVII, 6.
3) A. a. O. 5.

sagt Cyprian; wir stellen die Gegenfrage: War der Gesamtepiskopat näher?

Darauf erwidert Cyprian, er halte sich an das Urteil der beiden spanischen Gemeinden. Die plebs, schreibt er, die gottesfürchtig ist und den Befehlen des Herrn gehorcht, darf mit einem Bischof brechen, wenn er ein Sünder ist, da auch allein ihr das Recht zusteht, würdige Bischöfe zu wählen und unwürdige abzuweisen: „Plebs ... a peccatore praeposito separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes, vel indignos recusandi.“ [1]) Aber wenn ein Appell nach Rom die Autorität gefährdet, welch andere Gefahr liegt nicht in dem Recht, von der plebs einer Gemeinde als unwürdig erkannte Bischöfe zu verwerfen!

Es ist noch schlimmer. Es zeigt sich hier eine Tendenz in der Lehre Cyprians analog der, die wir schon bei Origenes hervorgehoben haben: man darf zum Episkopat nur unbescholtene und fleckenlose Personen erheben, da wir sicher sein müssen, dass sie von Gott erhört werden, wenn sie für das Volk beten [2]). Das Opfer, das durch einen sündhaften Bischof dargebracht wird, befleckt das Volk, das an ihm teilnimmt [3]). In einem andern Fall, den er für gleichartig hält, dem des Bischofs Fortunatianus von Assuras in Africa, der als Gefallener abgesetzt worden war, und der doch hartnäckig das Opfer zu feiern fortfuhr, hatte Cyprian erklärt, seine Gläubigen sollten sich von ihm lossagen, „quando nec oblatio sanctificari illic possit, ubi sanctus Spiritus non sit, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit, qui Dominum ipse violavit“ [4]). Cyprian wirft Ausübung und Gewalt des ordo durcheinander: ein Bischof, und mag er noch so sündhaft sein, verliert nicht die Gewalt, die Eucharistie gültig zu konsekrieren und gültig

1) Ebenda 3.

2) Ebenda 2: „In ordinationibus sacerdotum non nisi immaculatos et integros antistites eligere debemus, qui sancte et digne sacrificia Deo offerentes audiri in precibus possint, quas faciunt pro plebis dominicae incolumitate ... Eos oportet ad sacerdotium Dei deligi, quos a Deo constet audiri.“

3) Ebenda 3. Cyprian (Epist. LIX, 5) wendet auf die häretischen Bischöfe die Stelle bei Osea an: „Sacrificia eorum tanquam panis luctus, omnes qui manducant ea, contaminabuntur.“

4) Epist. LXV, 4.

das Opfer darzubringen: Die Kirche kann ihm nur das Recht entziehen, diese Gewalt auszuüben; das ist die Lehre, zu der man sich in Rom bekennt, wie uns eine Entscheidung des Papstes Callistus belehrt[1]). Cyprian dagegen drückt sich so aus, dass man aus seinen Worten schliessen kann, der Bischof, der wegen seiner Unwürdigkeit den hl. Geist verloren hat, verliert infolgedessen auch die Gewalt des ordo[2]).

* * *

Kurz nach der Affäre der beiden spanischen Bischöfe erhielt man in Karthago kurz hintereinander zwei Briefe von dem Bischof Faustinus von Lyon, der Bischof Marcianus von Arles weigere sich, sich der Entscheidung des Gesamtepiskopates vom Jahre 251 in der Frage der Wiederaufnahme der lapsi zu fügen: Marcianus war für den Rigorismus Novatians. Der Bischof von Lyon hatte in Uebereinstimmung mit den „ceteris coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis" den Marcianus gleichzeitig in Rom und in Karthago angezeigt als einen Bischof, der sich absondere „a catholicae ecclesiae veritate" und „a corporis nostri et sacerdotii consensione" und annehme „haereticae praesumptionis durissimam pravitatem[3])".

Cyprian musste Missfallen empfinden bei der Nachricht von dem Verhalten des Bischofs von Arles. Denn dadurch wurde seiner Theorie von dem herzlichen Einvernehmen des Gesamtepiskopates ins Gesicht geschlagen. Wenn falsche Bischöfe in Karthago oder in Rom eingesetzt wurden, so berührte das die Kirchentheorie Cyprians nicht; aber dass ein rechtmässiger Bischof wie Marcianus einer grossen Gemeinde wie Arles sich einer Disziplinärvorschrift zu entziehen suchte, die vor kaum vier Jahren vom Gesamtepiskopat erlassen worden war, und dass er das Bischofskollegium zu beleidigen wagte, das war ein Beweis, dass die Einheit unter den einzelnen kirchlichen Einheiten, wie sie Cyprian beschrieben hatte, auf unsichereren Füssen stand, als er geglaubt hatte.

---

1) Philosophumena IX, 12.

2) Ueber die Art, wie die Donatisten deshalb Cyprian als zu ihnen gehörig betrachteten, vgl. Monceaux II, 365.

3) Epist. LXVIII, 1. Der Vorfall muss in den Anfang des Jahres 255 fallen.

Wenn Cyprian entsprechend seiner Lehre im Brief an die Spanier gehandelt hätte, so hätte er an die plebs von Arles schreiben und sie auffordern müssen, sich von einem so häretischen Bischof wie Marcianus loszusagen. Doch das tat er nicht. Da es auch zu seiner Theorie gehörte, dass das Provinzialkonzil über provinzielle Angelegenheiten selbständig zu richten habe, so hätte er an den Bischof von Lyon und seine coepiscopi schreiben müssen, sie sollten den Marcianus exkommunizieren und ihm einen Nachfolger bestimmen. Doch nichts von dem tat er. Der Weg, für den er sich entschloss, entsprach den von ihm aufgestellten Grundsätzen am wenigsten: er schrieb an den Papst Stephan und bat ihn, bei den Bischöfen Galliens sich ins Mittel zu legen.

„Facere te oportet plenissimas litteras[1]) ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum et divinae pietatis ac fraternae salutis inimicum[2]), collegio nostro insultare patiantur . . . Quam vanum est, frater carissime, ut Novatiano nuper retuso et refutato et per totum orbem a sacerdotibus Dei abstento, nunc adulatores adhuc nobis patiamur inludere et de maiestate ac dignitate ecclesiae iudicare[3]).

Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae, quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur[4]). Significa plane nobis, quis in locum Marciani

1) „Plenissimas litteras", gemeint ist ein ausführlicher, inhaltsreicher Brief.

2) Unter „salutis inimicum" ist der Rigorismus Marcians zu verstehen, der sich weigert, die lapsi wieder aufzunehmen. Cyprian (ebenda 2) spricht von Christen, die Marcian „annis istis superioribus" hat sterben lassen, ohne sie wieder aufnehmen zu wollen. Marcian war also wenigstens seit 250 Bischof von Arles. Dieser Schluss widerspricht der Behauptung Gregors von Tours, der den hl. Trophimus gerade 250 von Rom nach Arles gehen lässt.

3) Ebenda 2.

4) Ebenda 3. Benson nimmt an, Cyprian bitte den Stephanus, einerseits an die Bischöfe Galliens, andererseits an die plebs von Arles zu schreiben: Die Bischöfe sollen den Marcianus exkommunizieren, das sollte der Inhalt des Briefes sein, den Stephanus an sie richten sollte, und die plebs, deren Bischof dann exkommuniziert ist, wird ihm einen Nachfolger geben. Benson S. 318. Aber es ist nicht notwendig, das Vorgehen zu zerlegen; der Papst wird schreiben „in provinciam et ad plebem Arelate consistentem". Die einzige schwierige Frage ist die, wer die Exkommunikation gegen Marcianus ausspricht. Kein Zweifel, dass dies Rom

Arelate fuerit substitutus, ut sciamus, ad quem fratres nostros dirigere et cui scribere debeamus.“ [1])

In dem Brief zählt Cyprian die Gründe auf, die Stephan zum Einschreiten veranlassen müssen: man muss den Seelen beistehen, die Marcianus preisgibt, und die er durch seinen Rigorismus zur Verzweiflung treibt; man muss die vom Papst Cornelius und seinem Nachfolger Lucius sanktionierte Disziplin aufrechterhalten; Stephan ist dazu mehr als ein anderer Bischof verpflichtet, da er ihr Nachfolger ist . . . Wenn so triftige Gründe allgemeiner Art vorliegen, warum greift Cyprian denn nun nicht persönlich in Arles ein? Warum wird der Bischof von Rom allein in Bewegung gesetzt? Das Verhalten des Bischofs von Karthago in dieser Angelegenheit steht im Widerspruch mit seinen früheren Aeusserungen.

Ist das nicht ein Anzeichen dafür, dass der Bischof von Karthago und das afrikanische Konzil mit diesen früheren Erklärungen Neuerungen schufen? Felicissimus von Karthago, der sich mit den Beschwerden seiner Partei gegen die Rechtmässigkeit der Erhebung Cyprians an die römische Kirche wandte, Basilides, der sich gegen das Urteil, durch das er als Bischof von Leon und Martialis als Bischof von Astorga abgesetzt worden waren, an dieselbe römische Kirche appellierten, bezeugen, dass man in Afrika und in Spanien die traditionelle Stellung Roms in Rechnung zog, und dass man es für richtig hielt, in der Frage der Absetzung von Bischöfen das Urteil der „ecclesia principalis“ einzuholen. Der Bischof von Lyon und die andern gallischen Bischöfe haben sich an die römische Kirche gewandt, um den Bischof von Arles zum Einlenken zu bringen oder nötigenfalls abzusetzen — wir wissen es aus dem Brief Cyprians an Stephan —, und Cyprian unterstützt durch

---

tut. Wenn Rom das Urteil gesprochen hat, wird es durch die Bischöfe Galliens und die plebs von Arles ausgeführt werden, die Arles einen neuen Bischof geben werden, da der Sitz als vakant gilt. Cyprian schreibt: „. . . litterae, quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur.“ Harnack, Dogmengeschichte I[4], 494[1] gibt zu, dass der Bischof von Rom anerkanntermassen, die Macht besessen haben muss, den Bischof von Arles zu massregeln, während die gallischen Bischöfe diese Macht nicht besassen. Sohm, Kirchenrecht I, 381, ist derselben Ansicht, ebenso Ritschl, Cyprian 228.

1) Aus diesen Worten ergibt sich, dass die Sache des Marcianus auf jeden Fall in Rom entschieden wurde.

denselben Brief den Schritt des gallischen Episkopates bei Stephan. Der Bischof von Lyon steht im Bann der Ueberlieferung des hl. Irenaeus, von dem ihn kaum zwei Generationen trennen: was wir den Ultramontanismus des Faustinus, des Basilides und selbst des unglücklichen Felicissimus nennen könnten, erweist sich als traditioneller Katholizismus, der viel ursprünglicher ist als das unruhige und inkonsequente Provinzialkirchentum der Afrikaner.

Gallikanismus und Donatismus, diese beiden schweren Irrtümer über die Verfassung des Katholizismus bekämpften sich also untereinander in diesen Streitigkeiten; ein weiterer Vorfall sollte den Streit auf die ganze Kirche ausdehnen, und Rom sollte entscheiden. Die Geschichte der Lehre von der Kirche im Altertum erreicht nun ihren Höhepunkt.

IV.

Cyprian liess sich durch einen angesehenen Laien namens Magnus eine Frage vorlegen; er antwortete ihm in einem Briefe, der weniger ein Brief als eine Abhandlung über folgenden Fall ist: Müssen die Häretiker, welche die Taufe aus der Hand eines Häretikers empfangen haben, wenn sie zur katholischen Kirche zurückkehren, getauft werden, nicht als ob es sich um eine Wiedertaufe handelte, sondern deswegen, weil die von den Häretikern, namentlich den Novatianern gespendete Taufe ein rein profanes Bad ist, und die Kirche allein die Taufe gültig verwaltet? — Cyprian antwortet: Die Häretiker und die Schismatiker haben bezüglich der Taufe weder eine Gewalt noch ein Recht [1]).

Es ist begreiflich, dass die Frage allgemeine Bedeutung gewann. Die vollständige Verwerfung der Ketzertaufe war,

---

1) Epist. LXIX, 1: „. . . an inter ceteros haereticos eos quoque, qui a Novatiano veniunt, post profanum eius lavacrum baptizari et sanctificari in ecclesia catholica legitimo et vero et unico ecclesiae baptismo oporteat. De qua re . . . dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris." Dieser Brief kann aus den ersten Monaten des Jahres 255 stammen. Vgl. D'Alès, La question baptismale au temps de saint Cyprien. S. A. aus der Revue des questions historiques, avril 1907. Vgl. zum folgenden jetzt auch H. von Soden, Der Ketzertaufstreit zwischen Stephanus von Rom und Cyprian von Karthago. Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken XII (1909), 1—42.

wie wir sehen werden, durch eine afrikanische Synode etwa dreissig Jahre vorher ausgesprochen worden. In Kleinasien hatten sich in derselben Zeit mehrere Konzilien in demselben Sinn ausgesprochen. Ebenso in Antiochien und in Nordsyrien. Aber in Alexandrien, in Palästina und endlich in Rom gab man zu, dass die eigentliche Taufe nicht wiederholt werden dürfe — dieser Glaubenssatz war unbestritten —; nur die Mitteilung des Hl. Geistes durch Auflegung der Hände musste, da die der Häretiker nichtig war, vom Bischof bei dem Häretiker wiederholt werden, der in die katholische Kirche einzutreten begehrte[1]).

Wenn Cyprian von Magnus befragt wurde, so musste diese Verschiedenheit zwischen Rom und Karthago über eine Sache, die eine Heilsbedingung berührte, bei vielen Gläubigen Bedenken hervorrufen. Daher wendet der Bischof von Karthago auch so viel Mühe auf, um Magnus aufzuklären. Er zählt die Schriftbeweise auf, welche den afrikanischen Brauch rechtfertigen. Die bedeutsamste Stelle ist ohne Zweifel die, von der Christus sagt: „Si ecclesiam contempserit, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus“ (Matth. 18, 17). Man wird aus dieser Stelle schliessen, dass die Häretiker und Schismatiker wie Heiden und Zöllner betrachtet werden müssen, sie, die in Auflehnung gegen die Kirche falsche Altäre aufrichten, unrechtmässige Bischöfe einsetzen, sakrilegische Opfer darbringen, in allem, was sie versprechen, lügen[2]).

Cyprian wollte sich nicht auf die Kasuistik der ihm vorgelegten Fragen beschränken; er erkannte sogleich die Bedeutung des Kampfes, der nun begann. Während er ihn in „De unitate“ systematisch einschränkte, indem er nur die Einheit in jeder Gemeinde in Betracht ziehen wollte, denkt er hier dagegen nur an die Gesamtkirche.

Es gibt nur eine Kirche, und von dieser ist gesagt: „Hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae“ (Cant. 4, 12). Die Kirche ist der verschlossene Garten, verschlossen den Profanen und den Fremden. Wer draussen steht, kann sich nicht dieser besiegelten Quelle und diesem Brunnen

1) Duchesne I, 422 f. Saltet, Les réordinations (Paris 1907), p. 11 bis 14.

2) Epist. LXIX, 1. Vgl. 3—6.

lebendigen Wassers nahen: man muss drinnen im verschlossenen Garten sein, um mit diesem Wasser taufen zu können. Die Kirche ist die Arche Noahs; wer konnte gerettet werden, der ausserhalb der Arche war? Der hl. Paulus hat gesagt, dass Christus die Kirche geliebt hat und sich für sie hingibt, um sie zu heiligen, „purgans eam lavacro aquae“ (Eph. 5, 25—26): wer könnte also hoffen, durch dieses Bad ausserhalb derselben gereinigt zu werden?[1])

Aber, so wird man einwenden, der Glaube der Novatianer ist derselbe wie der der Kirche. Nein, erwidert Cyprian, ihr Bekenntnis ist nicht das unserige, oder sie lügen, wenn sie es bekennen: denn die Kirche wird in diesem Symbol erwähnt, und sie haben keine Kirche, und ebenso wird die Nachlassung der Sünden durch die Kirche dort erwähnt, und sie glauben nicht an diese Nachlassung durch die Kirche[2]). An Gott den Vater, an Christus und an den Hl. Geist, in deren Namen getauft wird, glauben sie, das wollen wir gern annehmen; aber hatten nicht Kore, Dathan und Abiron denselben Glauben wie Moses? Und nichtsdestoweniger sind sie vom Herrn getroffen worden. Und sie waren weniger schuldig als Novatian, da sie dem Aaron nur das Rauchfass bestritten, während Novatian „cathedram et primatum“ bestreitet, den Lehrstuhl und den Primat, und sich zugleich anmasst, die Taufe zu spenden und das hl. Opfer darzubringen, „baptizandi atque offerendi licentiam“ (id. 8).

Gehen wir weiter! Die Häretiker und Schismatiker zeigen dadurch, dass sie sich von der Kirche nicht belehren lassen, und dass sie hartnäckig in ihrer Unbelehrbarkeit verharren, dass sie nicht den Hl. Geist haben. Angenommen auch, sie könnten taufen, so könnten sie doch nicht den Hl. Geist spenden. Aber das ist zu wenig behauptet: wer nicht den Hl. Geist hat, kann selbst nicht taufen (ebenda 10). Denn die Taufe wirkt Vergebung der Sünden, und die Sünden können nur nachgelassen werden durch den, der den Hl. Geist hat, gemäss der Schriftstelle: „Accipite Spiritum sanctum, si cuius remiseritis peccata, remittentur ei“ (Joh. 20, 22). Die Hä-

1) Epist. LXIX, 2.

2) Ebenda 7. Es ist hier eine Verwechselung zwischen der Nachlassung bei der Taufe und bei der Busse. — Die Erwähnung der Kirche im Taufsymbol wird durch Tertullian und Marcion bestätigt. Hahn, S. 387.

retiker und Schismatiker geben nicht, was sie selbst nicht haben: „Cuncti haeretici et schismatici non dant Spiritum sanctum.“ [1]) Die Kirche allein besitzt den Hl. Geist.

Cyprian hatte seine Ansicht in dem Brief an Magnus dargelegt und verteidigt: er liess diese Anschauung auf dem afrikanischen Konzil, das im Herbst 255 abgehalten wurde, und dessen Synodalschreiben von seiner Hand ist, zur Anerkennung bringen. Das Synodalschreiben ist an achtzehn numidische Bischöfe gerichtet, die sich schriftlich an das in Karthago versammelte Konzil mit der Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe gewandt hatten. Diese numidischen Bischöfe hatten unter dem Eindruck, dass in Rom der gegenteilige Brauch herrschte, offenbar Bedenken über die Rechtmässigkeit des in Afrika befolgten Brauches [2]).

Cyprian beginnt mit der Feststellung, dass die Bischöfe Numidiens, die sich an das Konzil gewendet haben, an dem festhalten, was Cyprian „veritatem et firmitatem catholicae regulae“ nennt, d. h. an dem Grundsatz der Nichtigkeit der Ketzertaufe. Man muss also das Argument, das er im Brief an Magnus nicht ausgesprochen hatte, gelten lassen, dass dieses Prinzip nicht neu war, da es schon lange von den Bischöfen Afrikas aufgestellt und beobachtet worden war [3]). Dieses Argument ist ein Zeichen dafür, dass sich die Bischöfe Numidiens wahrscheinlich auf einen noch älteren als den damals üblichen Brauch beriefen.

Ein zweites Argument, das in dem Brief an Magnus kaum angedeutet war, scheint nach der Ansicht des Konzils entscheidende Bedeutung zu haben. Es besteht darin, dass der Spender der Taufe bei den Häretikern unfähig ist, sie gültig zu spenden, denn das Taufwasser muss zuerst durch den Bischof gereinigt und geheiligt werden; wie könnte es nun durch einen Spender gereinigt werden, der selbst nicht rein ist, und geheiligt werden durch einen Spender, der nicht den Hl. Geist

1) Epist. LXIX, 11.
2) Epist. LXX, 1.
3) Ebenda: „... sententiam nostram non novam promimus, sed iam pridem ab antecessoribus nostris statutam et a nobis observatam vobiscum...“ Tertullian, De baptismo 15, hat dieselbe Doktrin wie Cyprian verteidigt. D'Alès, Tertullien S. 335: „Die Ideen Tertullians über die Nichtigkeit der Ketzertaufe waren die seines Landes und seiner Zeit.“

besitzt[1])? Desgleichen muss der Getaufte mit dem Oel des vom Bischof auf dem Altar geweihten Chrisams gesalbt werden; wie könnte es nun durch einen Spender geweiht werden, der weder Altar, noch Kirche, noch Eucharistie besitzt. Genauer: Die Gültigkeit der Weihe des Oeles oder des Brotes auf dem Altare hängt an dem Eingreifen des Hl. Geistes, nun, der Häretiker hat keinen heiligen Geist. „Quis autem potest dare, quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere, qui ipse amiserit Spiritum sanctum?“[2])

Die Entscheidung des Konzils von Karthago vom Jahre 255 begegnete, trotzdem Cyprian zu ihrer Begründung sich auf die Ueberlieferung und theologischen Gründe berief, in Afrika der Opposition. Den Beweis dafür liefert der Brief, den Cyprian an einen mauretanischen Bischof Quintus richtete, der den Priester Lucian nach Karthago geschickt hatte, um zu erfahren, was vorgegangen sei. Cyprian schickt ihm als Antwort das Synodalschreiben des Konzils von Karthago vom Jahre 255 und fügt einen kurzen Kommentar bei.

Die Angabe, die Cyprian im Synodalschreiben nur angedeutet, wird hier deutlicher wiederholt: Das Konzil, das zuerst im Prinzip jede Häretikertaufe für ungültig erklärt hatte, ist das Konzil von Karthago, das unter dem Episkopat des Agrippinus etwa 220 gehalten wurde[3]).

Die afrikanischen Bischöfe ihrerseits, die an der Gültigkeit der Ketzertaufe festhalten, stellen der Autorität der beiden

---

1) Ebenda 1: „. . . quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest, qui ipse immundus est et apud quem sanctus Spiritus non est?“ Zwei Momente kommen also zusammen: 1. Die Unwürdigkeit des Spenders; 2. das Fehlen des heiligen Geistes.

2) Ebenda 2. Vgl. 3: „Si autem sanctum Spiritum dare non potest, quia foris constitutus cum sancto Spiritu non est, nec baptizare venientem potest, quando et baptisma unum sit, et Spiritus sanctus unus, et una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Ita fit, ut, cum omnia apud illos inania et falsa sint, nihil eorum, quod illi gesserint, probari a nobis debeat.“

3) Epist. LXXI, 4: „Quod quidem et Agrippinus bonae memoriae vir cum ceteris coepiscopis suis, qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant, statuit et librata consilii communis examinatione firmavit. Quorum sententiam religiosam et legitimam, salutarem fidei et ecclesiae catholicae congruentem, nos etiam secuti sumus.“ Vgl. Epist. LXXVI, 3: „. . . quando anni sint iam multi et longa aetas, ex quo sub Agrippino“ etc.

Konzilien von Karthago von 220 und 255 eine Sitte gegenüber, die sie für noch älter halten: „Dicunt se in hoc veterem consuetudinem sequi.“ In schroffer Form weist Cyprian diese Ausrede der Verteidigung zurück und spricht das kühne Wort aus, das an Tertullian erinnert: „Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum.“ [1])

Welches ist nun der entscheidende Grund der Bischöfe, welche an die Gültigkeit der Ketzertaufe glauben? Es gibt nur eine Taufe, sagen sie. Cyprian erwidert: Freilich gibt es nur eine, deswegen sind wir nicht für die Wiedertaufe, sondern wir taufen. Und wenn wir die sich bekehrenden Häretiker taufen, so tun wir dies deshalb, weil man ausserhalb der Kirche nicht taufen kann, und weil man von dem nichts empfangen kann, der nichts zu geben hat. Wie unklug sind daher die Bischöfe, welche die Häretiker so ehren, dass sie ihnen gar die Gewalt zuerkennen, die Taufe gültig zu spenden, welche die schmutzige, ungeweihte Waschung der Häretiker der einen wahren und rechtmässigen Taufe der katholischen Kirche vorziehen, indem sie vergessen, was geschrieben steht: „Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatione eius?“ [2])

In den ersten Monaten des Jahres 256 stritt man noch und konnte mit dem Widerstand, der sich in Afrika selbst gegen die afrikanische Doktrin erhob, nicht fertig werden. Das kurz vor Ostern in Karthago abgehaltene Konzil musste sich aufs neue mit dieser Frage beschäftigen. Die 71 Bischöfe Afrikas und Numidiens, die an ihm teilnahmen, bestätigten im Einklang mit Cyprian die Erklärung des Konzils von 255: „... Hoc idem denuo sententia nostra firmavimus, sta-

1) Epist. LXXI, 2 f. Vgl. den anonymen Traktat „De rebaptismate“ (Hartel III), der bestätigt, dass der römische Gebrauch sich auf eine „vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica“ und „observatione antiquissima“ beruft. Ebenda 3: „Ad quae forte tu, qui novum quid inducis ...“ Ebenda 6: „[Utile est] tot annorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum auctoritati cum bona ratione acquiescere, cum sit maxime incommodum ac dispendium sanctissimae matris ecclesiae adversus prisca consulta post tot saeculorum tantam seriem nunc primum repente ac sine ratione insurgere.“ Der Traktat „De rebaptismate“ hat einen afrikanischen Bischof zum Verfasser, der die römische Lehre von der Taufe verteidigt. Er muss unmittelbar vor dem afrikanischen Konzil vom September 256 verfasst worden sein.

2) Epist. LXXI, 1.

tuentes unum baptisma esse, quod sit in ecclesia catholica constitutum.“ [1])

Der hl. Cyprian schrieb alsbald an Papst Stephan, um ihm diese Entscheidung mitzuteilen, die er für sehr geeignet hielt, die bischöfliche Autorität und Einheit, diese beiden Prinzipien, die ihm so sehr am Herzen lagen, zu stärken.

* * *

Aber in Rom wurden die Abgesandten Cyprians wie Häretiker aufgenommen; man verweigerte ihnen die Kirchengemeinschaft und gastliche Aufnahme, Papst Stephan wollte sie nicht einmal anhören. In Rom wurde Cyprian jetzt als falscher Christ, als falscher Apostel, als hinterlistiger Arbeiter behandelt [2]).

Dieser Umschwung bei den Römern wäre unerklärlich, wenn man nicht guten Grund hätte, anzunehmen, dass Rom sich kurz vorher geäussert hatte, und dass Cyprian und die afrikanische Synode sich in dieser Sache wie in dem Fall der beiden spanischen Bischöfe bestrebt hätten, über die Entscheidung Roms hinauszugehen [3]). Der Brief Cyprians an Jubaianus (im Sommer 256) wäre dann eine Kritik der von Papst Stephan bestätigten Lehre und des Prinzips dieser Lehre, deren Inhalt von Cyprian folgendermassen angegeben wird: man spreche nicht, um die christliche Wahrheit zu umgehen, sagt er, von der Kraft des Namens Christi, und man sage nicht: „In nomine Jesu Christi [4]) ubicumque et quomodocum-

1) Epist. LXXIII, 1.

2) Epist. LXXV, 25: „. . . Cyprianum pseudochristum et pseudoapostolum et dolosum operarium.“ Ueber die Zeit dieser Aeusserungen vgl. Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise I, 425.

3) Vgl. Epist. LXXIII, 4, eine Anspielung auf einen (römischen?) Brief, den wir nicht mehr besitzen. Duchesne I, 424. Cyprian widerlegt diesen Brief in dem Schreiben an Jubaianus. Vgl. D'Alès, Question baptismale, p. 20—22.

4) Unter Taufe im Namen Jesu Christi ist zu verstehen die im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes erteilte Taufe. Papst Stephanus konnte an keine andere Taufe denken. Firmilian schreibt mit Ausfällen gegen Stephanus: „Illud quoque absurdum, quod non putant (die Römer nämlich) quaerendum esse, quis sit ille, qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit, gratiam consequi potuerit invocata trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus Sancti.“ Epist. LXXV, 9. Vgl. Epist.

que[1]) baptizati gratiam baptismi sunt consecuti."[2]) Nachdem Rom mit solcher Entschiedenheit gesprochen hatte, musste es annehmen, dass die Frage erledigt sei. Noch weniger konnte man annehmen, dass der Bischof von Karthago, wenn auch falsch unterrichtet, Zeilen wie die folgenden schreiben würde:

„Haec ad conscientiam tuam, frater carissime, et pro honore communi et pro simplici dilectione pertulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere, quae et religiosa pariter et vera sunt."

„Ceterum scimus, quosdam quod semel inbiberint nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria, quae apud se semel sint usurpata, retinere. Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus."[3])

Diese Sprache berührt peinlich, nicht zum wenigsten der Widersprüche wegen, in die sich der hl. Cyprian offenbar verwickelt. Er hält oder er hielt wenigstens dennoch daran fest, dass die Lehre von der Ketzertaufe ein Artikel der „catholica regula" ist. Jetzt spricht er es aus, dass der Artikel zu denen gehöre,

---

LXXIV, 18. Vgl. den Brief des Dionysius von Alexandrien an Philemon (Eusebius KG VII, 7: *τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα κτλ.*) Feltoe, Letters of D. of A. (Cambridge 1904), S. 53 f.

1) Diese beiden Worte (ubicumque, quomodocumque) besagen nicht, dass die Formel gleichgültig ist, sondern dass der Spender servatis servandis gleichgültig ist. Tertullian (De baptismo 17) lehrt, dass der Bischof der gewöhnliche Spender der Taufe ist, dass aber im Fall der Not die Taufe auch von Laien gespendet werden kann: „. . . etiam laicis ius est; . . . baptismus ab omnibus exerceri potest." Papst Stephan beachtet diesen Grundsatz, während Cyprian sich nicht an ihn hält.

2) Epist. LXXIII, 16. Vgl. De rebaptismate, 10: „Reddamus et permittamus virtutibus coelestibus vires suas" etc.

3) Epist. LXXII, 3. Man findet Ausfälle gleicher Art in dem Brief an Quintus (LXXI, 1): „Quidam de collegis nostris malunt haereticis honorem dare quam nobis consentire." „Nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum . . ." (ebenda 3). Diese letzten Zeilen enthüllen, welche Autorität Cyprian seitens Rom gegen sich aufgeboten sah, und sie zeigen die Bitterkeit, die ihn darob erfüllte. Das war Anfang 256.

über welche unter den Bischöfen Meinungsverschiedenheiten herrschen können, wenn nur sonst die Eintracht gewahrt bleibt. Er will keine Autoritätsperson irgendwie verpflichten, da jeder Bischof für sich autonom ist und nur Gott Rechenschaft für seine Verwaltung schuldig ist: und so redet er, der Bischof von Karthago, nach dem Fall des Marcianus von Arles. Er spricht von der Eintracht, die über alles gehe, zur selbigen Zeit, da er für die Bischöfe das Recht zur Uneinigkeit in Anspruch nimmt und jeden Primat der römischen Kirche abzusprechen scheint.

Stephan antwortete Cyprian in einem Brief, von dem uns nur die entscheidende Stelle erhalten ist: „Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.“[1])

Man muss dieses Edikt mit dem des Callistus über die Busse vergleichen: in beiden Edikten spricht dieselbe Autorität in demselben Stil. Hier spricht sie nicht zu der Gemeinde Rom, wie Callist tut; sie spricht zum Bischof von Karthago und zu allen afrikanischen Bischöfen, und mit ihren Worten erlässt sie ein Gesetz, und keinen Augenblick lässt sie den Gedanken aufkommen, dass es keine Beachtung finden könnte. Als Cyprian an Stephanus schrieb, hatte er ihm gesagt: „Wir zwingen niemand gewaltsam, wir geben keine Gesetze — aut

---

1) Epist. LXXIV, 1. Vgl. Eusebius KG VII, 3, der den wahren Sinn der Formel „nihil innovetur, nisi quod traditum est“, wiedergibt: *Μὴ δεῖν τε νεώτερον παρὰ τὴν κρατήσασαν ἀρχῆθεν παράδοσιν ἐπικαινοτομεῖν*: es darf nichts Neues, was immer es sein mag, eingeführt werden, was der von Anfang an bestehenden Tradition zuwider ist. Denselben Sinn gibt Vincenz von Lerin, Commonitorium I, 6. Die Uebersetzung von Tillemont und Bossuet, nach der nur das wiederholt werden dürfe, was die Tradition als notwendig lehrt, d. h. nicht die Taufe, sondern die Handauflegung, kann der Uebersetzung des Eusebius gegenüber nicht angenommen werden. Vgl. das „Nihil innovandum“ in dem Brief des römischen Klerus an Cyprian (Epist. XXX, 8) und das „Nihil innovetur“ im Brief des Cyprian an sein Volk (Epist. XLIII, 3). Die Formel „Manus illis imponatur in paenitentiam“ wird von Cyprian so aufgefasst, als ob es sich handelte um „manum imponere ad accipiendum Spiritum sanctum“. Epist. LXXII, 1. Aber man muss zugeben, dass die Ausdrucksweise Stephans, wie sie uns vorliegt, zweideutig ist, ebenso die in „De rebaptismate“ 2—6. Vgl. Saltet, Les réordinations, S. 22—28. D'Alès, Question baptismale p. 43.

legem damus —, denn jeder Bischof hat in der Verwaltung seiner Gemeinde freie Hand und schuldet für seine Handlungen nur Gott Rechenschaft.“ Welch unkluges Wort! Von Rom aus antwortet man ihm mit Erlass eines Gesetzes.

Es ist möglich, dass der Papst Stephan harte Worte gegen den Bischof von Karthago gebraucht hat; wir wissen davon übrigens nur von Cyprian, der unter dem Eindruck einer allzu menschlichen Erregung dazu kam, in der Entscheidung des Papstes Stephan alles „hochfahrend, nicht zur Sache gehörig und widerspruchsvoll, unerfahren und ungeschickt“ zu finden[1]). Cyprian war in seinen Gefühlen viel ungestümer als Fénelon. Wahrscheinlich hielt Cyprian vor allem die Anspielungen Stephans auf die traditionelle Stellung Roms für nicht zur Sache gehörig und hochfahrend. Um die Haltung Roms in der Tauffrage zu rechtfertigen, berief sich Stephan auf die Apostel, auf die er jene zurückführt[2]). Er berief sich auf die Apostel Petrus und Paulus als seine sichersten Autoritäten[3]). Aber er appelliert auch an die Autorität seines eigenen bischöflichen Stuhles und nicht bloss seiner Kirche, an die Autorität, die er durch die Tatsache legitimiert, dass er auf diesem Stuhl der Erbe Petri ist. Wir wissen das von Firmilian, der sich hierüber sehr bitter ausspricht: „Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur[4])

1) Epist. LXXIV, 1: „Nam inter cetera vel superba, vel ad rem non pertinentia, vel sibi ipsi contraria, quae imperite atque improvide scripsit . . .“

2) Dieses Argument Stephans kennen wir durch Firmilian, inter Cyprian. Epist. LXXV, 5: „Et quidem quantum ad id pertineat, quod Stephanus dixit, quasi apostoli eos, qui ab haeresi veniunt, baptizari prohibuerint et hoc custodiendum posteris tradiderint, plenissime vos respondistis neminem tam stultum esse, qui hoc credat apostolos tradidisse,“ unter dem Vorgeben, die Häresien seien viel später als die Apostel. In seinem Brief an Jubaianus lehnte Cyprian schon einige Zeit, ehe er die Antwort Stephans erhielt, diese Berufung auf die Apostel ab. Epist. LXXIII, 13: „Nec quisquam dicat: „Quod accepimus ab apostolis, hoc sequimur.“ Ebenda 9: „Quod autem quidam dicunt“ etc.

3) Alles nach Firmilian, LXXV, 6: „Quod nunc Stephanus ausus est facere, rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores eius vobiscum amore et honore mutuo custodierunt, adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos quasi hoc ipsi tradiderint . . .“

4) Ein Bischof rühmt sich seines Ranges, locus, und steht im ordo seiner Kirche, wo er den Primat, primatum, hat, über den Priestern,

et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt . . . Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat.“ [1])

Papst Stephanus nahm also für den Stuhl von Rom den Primat in Anspruch, der auf den hl. Petrus zurückgeht und dem Bischof von Rom ein Recht über die andern Bischöfe der Christenheit verleiht.

Das afrikanische Konzil, das unter dem Vorsitz des hl. Cyprian in Karthago am 1. September 256 zusammentrat, übernahm die Aufgabe, dem Bischof von Rom zu antworten.

Als die Sitzung eröffnet wurde, liess Cyprian den Brief, den Jubaianus an ihn gerichtet hatte, das Antwortschreiben, das er darauf an Jubaianus gerichtet und das Dankschreiben des Jubaianus an Cyprian vorlesen, in dem dieser seine volle Zustimmung zu seiner Lehre über die Ungültigkeit der Ketzertaufe erklärte. Von der Korrespondenz mit Cyprian wurde nichts verlesen, nicht einmal sein Name genannt[2]), und doch beeinflusste er, als wäre er persönlich anwesend, das afrikanische Konzil, das empört war über die Lehren, die der Bischof von Rom eben dem Bischof von Karthago erteilt hatte. Die Beratung wurde eröffnet. Cyprian sprach dabei: „Wir wollen niemanden richten, noch die aus der Kirchengemeinschaft ausschliessen, die anders denken. Keiner von uns stellt sich als Bischof der Bischöfe hin, noch nimmt er tyrannischen Schrecken zu Hilfe, um seine Kollegen zu zwingen, ihm anzuhangen. Jeder Bischof behält in voller Freiheit und Autorität das Recht, seine eigene Meinung zu haben; er kann ebensowenig von einem andern gerichtet werden, wie er das Recht besitzt, andere zu richten.“ Bischöfe beraten auf dem Konzil und

---

Diakonen usw. Stephan dagegen rühmt sich des Ranges seines Episkopates unter den andern Bischöfen: „de episcopatus sui loco gloriatur.“ Dieser Unterschied ist sehr bemerkenswert und verträgt sich gut mit der Vorstellung, ein Bischof der Bischöfe zu sein.

1) Epist. LXXV, 17. Vgl. die Anspielungen Cyprians (Epist. LXXI, 3) auf die Demut des Petrus, der nicht die Stirn hatte, sich den Primat über Paulus anzumassen.

2) Vgl. indessen (Sententiae 8) das Votum des Bischofs Crescenz von Cirta. Das Konzil vom 1. September trat nach der Ankunft des Dekretes des Stephan in Karthago zusammen. Duchesne, Histoire ancienne de l'église I, 426. D'Alès, Question baptismale, p. 28.

proklamieren von vornherein ihre persönliche Autonomie, so sicher sind sie ihrer Einmütigkeit. Dann verbietet man dem Bischof von Rom, seine Stimme zur Geltung zu bringen: „Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit.“ [1]) Die 87 Bischöfe stimmten nun nacheinander ab, wobei jeder sein Votum begründete: sie waren derselben Meinung wie Cyprian. Einer von ihnen, Bischof Zosimus von Tharassa, drückte sich folgendermassen aus: „Revelatione facta veritatis cedat error veritati, quia et Petrus, qui prius circumcidebat, cessit Paulo veritatem praedicanti.“ [2]) Rom sollte irgendwie zum Nachgeben gezwungen werden.

Zur selben Zeit erklärte Papst Stephan seine Entscheidung für die ganze Christenheit verbindlich, durch welche er die Gültigkeit der Ketzertaufe anerkannte. Rom war der Gefolgschaft Alexandriens sicher, sein Bischof Dionysius scheint schon von Stephan befragt worden zu sein, noch ehe das Konzil von Karthago Stellung nahm [3]). Bald nach dem Konzil von Karthago sandte Cyprian einen seiner Diakonen nach Caesarea in Kappadozien, um den sehr angesehenen Bischof dieser Stadt, Firmilian, für seine Sache zu gewinnen. — Wird sich nun der Gesamtepiskopat in zwei feindliche Lager teilen, auf der einen Seite Rom und Alexandrien, auf der andern Afrika und Klein-Asien? Rom exkommunizierte, obwohl man es behauptet hat, noch keine Kirche; aber Rom erklärte, mit den Kirchen brechen zu wollen, welche die Gültigkeit der Ketzertaufe nicht anerkennen würden [4]).

---

1) Sententiae episcoporum (inter Cypriani opera ed. Hartel I, 435 ff.), Prolog: „Superest, ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus, proferamus, neminem iudicantes aut a jure communicationis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suas adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare. Sed expectemus universi iudicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi.“ D'Alès, Question baptismale, p. 26 f. bringt eine mildere Auslegung der Worte Cyprians in Vorschlag.

2) Sententiae 56.

3) Eusebius KG. VII, 2.

4) Epist. LXXIV, 8: „... haereticorum amicus et inimicus christianorum sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tuentes

Firmilian von Caesarea antwortete Cyprian im Namen der Kirchen von Kappadozien, Cilicien und Galatien in einem Brief, der unzweifelhaft auf einer Synode vorberaten worden war; der Brief, der ein besonderes Interesse hat, weil er von einem unmittelbaren Schüler des Origenes stammt, ist eine so heftige Philippika gegen Papst Stephan, dass man es versteht, dass die Abschreiber sich scheuten, ihn in ihren Handschriften wiederzugeben[1]).

Die katholische Kirche ist für Firmilian zunächst hierarchisch. Welcher Irrtum, welche Verblendung ist es, zu behaupten, die Häretiker könnten gültig die Taufe spenden oder Sünden nachlassen. Wer so spricht, gibt das Fundament der Kirche preis, die durch Christus auf einen einzigen Felsen gegründet ist, und die den hl. Geist nur den Aposteln gegeben hat: „Potestas ergo peccatorum remittendorum[2]) apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt.“[3])

Die Apostel haben von Christus eine potestas erhalten, die sie den von ihnen gegründeten Kirchen und den Bischöfen,

---

abstinendos putat.“ Cyprian verdächtigt hier den Stephan, als habe er daran gedacht, die Bischöfe der Opposition zu exkommunizieren, aber das hat er nicht getan. Diese Auffassung wird bestätigt durch eine Stelle im Brief Firmilians (LXXV, 24) und eine Stelle im Brief des Dionysius von Alexandrien (Eusebius KG, VII, 5, 4). Benson, S. 354. Duchesne, Eglises séparées, S. 147. Bardenhewer II, 462. D'Alès, p. 38. Die gegenteilige Auffassung von Turmel (Histoire du dogme de la papauté I, 157) ist nicht überzeugend begründet.

1) Ueber die Echtheit von Firmilians Brief vgl. Bardenhewer II, 271 und Benson S. 377—389. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Firmilian viel den ihm von Cyprian gesandten Briefen entnommen hat, und dass er ihm nur das Echo seiner eigenen Worte sendet. Firmilian sagt es selbst (LXXV, 4).

2) Firmilian meint die Nachlassung der Sünden bei der Taufe. Vgl. Sententiae episcoporum 17 (Fortunatus de Thuccaboris).

3) Epist. LXXV, 16: „Qualis error sit et quanta caecitas eius, qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haereticorum dari posse, nec permanet in fundamento unius ecclesiae, quae semel a Christo super petram solidata est, hinc intelligi potest, quod soli Petro Christus dixerit: „Quaecumque ligaveris“ etc. (Matth. 16, 19), et iterum in euangelio quando in solos apostolos insufflavit Christus dicens: „Accipite Spiritum“ etc. (Joh. 20, 22). Potestas ergo ... successerunt. Hostes autem unius catholicae ecclesiae, in qua nos sumus, et adversarii nostri, qui apostolis successimus, sacerdotia sibi inlicita contra nos vindicantes et altaria profana ponentes, quid aliud sunt quam Core, Dathan et Abiron?“

ihren Nachfolgern, übertragen haben. Firmilian erklärt nicht — und es würde ihm wohl auch schwer fallen, eine Erklärung zu geben —, wie eine Gemeinde so, wie sie ist, Hüterin einer derartigen Gewalt sein kann; er fügt auch gleich hinzu, dass die Bischöfe Verwalter dieser potestas sind, weil sie Nachfolger der Apostel sind und ihre Stelle einnehmen. Wie klar ist hier der hierarchische Charakter der Kirche und die apostolische Gründung der Hierarchie ausgesprochen! Ohne Bischof keine Taufe, kein Priestertum, kein Altar, keine Kirche. In den Augen Firmilians begeht Papst Stephanus den unverzeihlichen Fehler, Häretikern und Aufrührern gleich Core, Dathan und Abiron die Gewalt zuzugestehen, dass sie gültig die Taufe („maximam gratiae potestatem") und die andern Sakramente der Kirche („magna et caelestia Ecclesiae munera")[1] spenden könnten, deren Verwaltung einzig und allein die Hierarchie hat. „Haeretici, si se ab Ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu, qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi habent potestatem (LXXV, 7)."

Der Häretiker kann weder Anordnungen treffen, noch die Hand auflegen, noch taufen, weil er „alienus a spiritali et deifica sanctitate" ist. Dieser Satz, sagt Firmilian, ist schon längst von uns auf einem Konzil zu Ikonium Häretikern gegenüber definiert worden, wo die Bischöfe Phrygiens, Galatiens, Ciliciens und der benachbarten Gegenden versammelt waren[2].

Worauf soll diese Einheit der Hierarchie beruhen? Diese Einheit besteht tatsächlich, das weiss Firmilian, und das Bewusstsein davon ist bei ihm so lebendig wie bei Cyprian. Er freut sich, sich in Gemeinschaft mit dem Bischof von Karthago zu wissen, so entfernt sie auch voneinander sein mögen, „quasi non unam tantum regionem tenentes, sed in ipsa atque in eadem domo simul inhabitantes[3]". Er findet, dass eine „Einmütigkeit des Glaubens und der Wahrheit" bestehe, und dafür dankt er Gott, der ihr Urheber ist.

---

1) Epist. LXXV, 17.

2) Epist. LXXV, 7. Vgl. ebenda 10: „In Iconio diligentissime tractavimus et confirmavimus repudiandum esse omne omnino baptisma, quod sit extra ecclesiam constitutum." Dieses Konzil von Iconium wird etwa 230 stattgefunden haben. Benson, S. 348.

3) Epist. LXXV, 1.

„Quod totum hoc fit divina unitate. Nam cum Dominus unus atque idem sit, qui habitat in nobis, conjungit ubique et copulat suos vinculo unitatis“ (LXXV, 3).

Aber diese Einheit ist zerbrechlich! Firmilian wie Cyprian gefallen sich in dem Gedanken, dass sie sich mit einer Verschiedenheit in allem, was nicht wesentlich ist, vertrage. Er erinnert an die Verschiedenheiten bezüglich des Ostertermines „et circa multa alia divinae rei sacramenta“, womit ohne Zweifel die Liturgie gemeint ist. Rom stimmt nicht in allem mit Jerusalem überein: „In ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est“ (LXXV, 6). Firmilian fühlt sich durch die Verschiedenheit gar nicht beunruhigt; so sicher ist er, dass die Einheit durch die Wahrheit, die Wahrheit durch die Ueberlieferung, die Ueberlieferung durch die Hierarchie gewährleistet ist. Er meint, ein Richter in Streitigkeiten sei nicht nötig. Er entrüstet sich, dass der Bischof von Rom sich als solchen aufspielt. Unmenschlichkeit, Kühnheit, Frechheit, Blindheit, Torheit, Narrheit, Zorn, eine ganze Litanei von Beleidigungen genügt kaum dem Bischof von Caesarea, um seinem Unwillen Ausdruck zu geben. Er sagt sie ihm ins Gesicht und mit welchen Ausdrücken!

„Quin immo tu haereticis omnibus peior es. Nam cum inde multi cognito errore suo ad te veniant, ut Ecclesiae verum lumen accipiant, tu venientium errores adiuvas et obscurato lumine ecclesiasticae veritatis tenebras haereticae noctis adcumulas“ (LXXV, 23).

Man fragt sich mit Betrübnis, was bei derartigen Beleidigungen aus der Einheit und dem Frieden geworden ist. Schuld daran ist der Bischof von Rom, versichert Firmilian: „Lites enim et dissensiones quantas parasti per ecclesias totius mundi“ (ebenda 24)! Nach Firmilian steht Stephan mit seiner Anschauung allein: er trennt sich von allen andern Kirchen; er macht sich selbst zum „a communione ecclesiasticae unitatis apostatam“ (ebenda); er scheut sich nicht „cum tot episcopis per totum mundum dissentire“ (ebenda 25). Firmilian denkt nicht einen Augenblick daran, dass die Kühnheit des Bischofs von Rom aus der festen Ueberzeugung entspringen könne, dass er die wahre Ueberlieferung besitze, und dass die Autorität

des Bischofs der Bischöfe, die er in der Darlegung der Wahrheit verrät, die rechtmässige Autorität des Nachfolgers Petri sei. Die Erinnerung an den römischen Primat ist in den Augen Firmilians ein Zeichen des Hochmuts und eine Anmassung.

Rom war nach Kundgebung seiner Entscheidung langmütig genug, dass es die Kirchen, welche die Rechtmässigkeit derselben bestritten, nicht exkommunizierte. Es müssen im Herbst 256 im ganzen Orient Synoden von Bischöfen stattgefunden haben, welche die Ungültigkeit der Ketzertaufe erklärten[1]). Ohne Zweifel wurden die Beziehungen zwischen Rom und den Bischöfen Kleinasiens abgebrochen, wie das schon zwischen Rom und den Bischöfen Afrikas der Fall war. Diese bedauerliche Lage dauerte bis zum 2. August 257, an dem Stephan starb. Duchesne schreibt: „Seine Nachfolger, die voll und ganz an dem Brauch ihrer Kirche festhielten und ihn nach Möglichkeit zur Geltung zu bringen versuchten, meinten nicht so streng gegen Andersdenkende verfahren zu sollen. Dionysius von Alexandrien, der Irenäus des neuen Victor, wandte in seiner Kirche dieselbe Regel an wie Stephan; aber er war keineswegs geneigt, ihm in seiner Strenge zu folgen . . . Er hatte schon in diesem Sinn an Stephan selbst und zwei gelehrte Presbyter in Rom, Dionysius und Philemon, geschrieben, die natürlich derselben Meinung waren wie ihr Bischof[2]). Nach dem Tode Stephans änderte sich das Verhalten des römischen Presbyteriums. Der neue Papst Xystus II. und seine Kollegen liessen es deutlich genug erkennen. Dionysius von Alexandrien hielt es in dem Schreiben an sie nicht für nötig, mit seiner Ansicht über die Schwierigkeit des von dem verstorbenen Papst versuchten Verfahrens und über die Notwendigkeit, den Frieden aufrechtzuerhalten und die Entscheidungen zahlreicher und bedeutender Konzilien zu respektieren, zurückzuhalten. Diese Sprache trug viel dazu bei, die Einigkeit, die schon durch den blossen Wechsel des Papstes eingetreten war, zu befestigen. Xystus und Cyprian knüpften die unterbrochenen Beziehungen zwischen Rom und Afrika wieder an. Auch mit Firmilian wurde der briefliche Verkehr wieder aufgenommen. Der Nachfolger des Xystus, Dionysius,

1) Eusebius KG VII, 5, 5. Brief des Dionysius von Alexandrien an Papst Xystus (Feltoe, p. 50).

2) Eusebius KG VII, 5, 6.

kam der Kirche Kappadoziens, die durch den Einfall der Perser (259) schwer getroffen war, zu Hilfe. Mit den Gaben römischer Mildtätigkeit sandte er Worte des Friedens. Glückliche Zeit, in der die Liebe so lebendig und die Verstimmung von so kurzer Dauer war!"[1])

Papst Xystus II., den die Afrikaner als „guten und friedfertigen Bischof"[2]) bezeichneten, machte endlich der Kontroverse ein Ende; — freilich sollte es noch lange dauern, bis sie mit allen Problemen, die sie stellte, gelöst war; denn ein definitives Ende hat sie erst auf dem Trienter und dem vatikanischen Konzil gefunden.

* * *

Der Taufstreit hatte tatsächlich eine Diskussion über grundsätzliche Fragen hervorgerufen, die zur Struktur der Kirche selbst gehören.

In erster Linie kam die Frage der Gültigkeit der Sakramente zur Sprache. Ausserhalb der Kirche gibt es keine Sakramente, sagt Cyprian. In Rom dagegen hält man daran fest, dass man ausserhalb der Kirche getauft werden kann, weil die Taufgnade von dem Ritus, nach dem sie gespendet wird, abhängig ist: wenn daher die Häretiker oder Schismatiker sie in den kirchlichen Formen spenden, so spenden sie dieselbe gültig. Die Lehre Cyprians, die mit theologischen Gründen gestützt wird, ist eine Folgerung aus dem Axiom: Ausserhalb der Kirche gibt es keinen Hl. Geist. Die Lehre des Papstes Stephan leugnet dieses Axiom nicht, er setzt neben dasselbe den ebenfalls überlieferten Glauben, der an der Wirksamkeit des Taufritus „ex opere operato" festhält. Wir wollen nicht behaupten, dass das Alter beider Auffassungen annähernd das gleiche sei, da alles darauf hindeutet, dass die römische Auffassung die frühere ist, wie sie auch die besser begründete ist[3]).

1) Histoire ancienne de l'Église I, 429.

2) Pontiani Vita Cypriani 14.

3) D'Alès, p. 42—44. Cyprian gab sich Rechenschaft darüber, dass er der Tradition, die Papst Stephan für sich in Anspruch nahm, nur theologische Gründe entgegenzustellen hatte. Vgl. seine Aeusserungen über die Vernunft im Gegensatz zum Brauch (Epist. LXXI, 3) und über die Pflicht zu lernen (LXXIV, 10): „Oportet episcopos non tantum docere, sed et discere, quia et ille melius docet, qui cotidie crescit et proficit discendo meliora." All das ist einzigartig kühn und ganz in der Art des montanistischen Tertullian.

In zweiter Linie handelt es sich um das Prinzip, ob die Gewalt des ordo fortdauert. Rom hat sich nur über die Frage der Gültigkeit der Ketzertaufe ausgesprochen und hat die Frage, ob die Gewalt des ordo bei den Häretikern vorhanden ist, nicht berührt. Aber Cyprian entscheidet kühn diese zweite Frage in negativem Sinne. Auch hier leitet Cyprian seine Lehre aus dem Axiom ab: Ausserhalb der Kirche gibt es keinen Hl. Geist. Also — so schliesst er — auch kein Priestertum, kein Opfer, keine Eucharistie. Ein Logiker würde schliessen: Die Weihegewalt ist also verlierbar, ein rechtmässig mit dem Episkopat bekleideter Bischof verliert die Gewalt des ordo an dem Tage, da er Schismatiker oder Häretiker, fügen wir bei, öffentlicher Sünder oder Sünder überhaupt wird. Damit sind wir beim Donatismus, Wiclifitismus und Puritanismus angelangt. Rom hat es nicht nötig, sich gegen diese Irrtümer zu verteidigen, die im Prinzip schon durch seine Lehre über die Taufe verdammt sind.

Das Axiom: „Ausserhalb der Kirche kein Hl. Geist" erleidet also eine Einschränkung ebenso wie das von Cyprian formulierte Axiom: „Salus extra ecclesiam non est."[1]) Aber Stephan bekennt mit Cyprian, dass die Kirche allein den Hl. Geist geben kann. Deswegen lässt man in Rom die Handauflegung durch den Bischof wiederholen „ad accipiendum Spiritum sanctum".

Das dritte Prinzip ist: Die katholische Kirche ist nur eine. Wie kann Harnack behaupten, dass die grosse „Konföderation der Kirchen" bis auf Constantin nicht vollständig gewesen sei, und dass die Bedingungen für dieselbe bis dahin niemals bestimmt formuliert worden seien?[2]) Dass die Idee der einen, auf den Bischöfen ruhenden, alle Christen umfassenden festgeschlossenen Kirche zur Zeit Cyprians eine blosse Idee gewesen sei, die durch die tatsächlichen Verhältnisse widerlegt werde? Denn weit entfernt, dass Cyprian seiner Zeit vorauseilt, wenn er mit Nachdruck und aller Beredsamkeit für die Idee der einen katholischen Kirche eintritt, findet vielmehr seine Lehre von der empirischen einen katholischen Kirche allenthalben Widerhall. Firmilian stimmt im Namen sämtlicher Kirchen von Kleinasien und darüber hinaus von Cäsarea in

1) Epist. LXXIII, 21.
2) Dogmengeschichte I, 422.

Kappadozien aus dem Bischof von Karthago zu[1]). Und von Dionysius von Alexandrien dringt der Widerhall nach Rom mit einem Unterton leiser Mahnung, als habe Rom gewagt, diese Einheit, die alle zu befestigen streben, zu stören.

„Wisse nun", schreibt er an Papst Stephan, „dass die Einigkeit zwischen allen Kirchen des Orients und darüber hinaus vollkommen ist, nachdem sie einen Augenblick gefährdet war[2]). Alle Gläubigen sind eines Sinnes. Die Bischöfe freuen sich von ganzem Herzen, dass der Friede unerwartet wieder hergestellt worden ist[3]). Demetrian in Antiochien, Theoktist in Cäsarea, Mazabbanes in Aelia, Marinus in Tyrus, Heliodor in Laodicea, Helenus in Tarsus und alle Kirchen Ciliciens, Firmilian und ganz Kappadozien . . ., ganz Syrien und Arabien, denen ihr (von Rom) täglich Hilfe bringt, und denen ihr beigestanden habt, Mesopotamien, Pontus, Bithynien, alle, um es kurz zu sagen, erfreuen sich allenthalben der Einmütigkeit und Brüderlichkeit und preisen Gott."[4]) Man beachte, dass man mit der gleichen Einmütigkeit eben die Novatianer aus dem Katholizismus ausgeschlossen hat. Man muss nacheinander die Sententiae der 87 Bischöfe des afrikanischen Konzils vom Jahre 256 lesen, um zu empfinden, welche Rolle bei Verabscheuung der Häresie und des Schismas das tiefe Gefühl dieser Einheit in den Herzen der Bischöfe selbst der kleinsten Kirchen Numidiens oder Mauretaniens, von Mascula, Girba, Buruk, Cuicul spielte[5]). Man wird diesem Gefühl nicht

1) Epist. LXXV, 1, 3, 24, 25.

2) Wegen der Frage der Wiederaufnahme der lapsi und wegen des novatianischen Schismas.

3) Beim Ausgang der Verfolgung des Decius.

4) Eusebius KG VII, 5, 1—2 (Feltoe p. 44): *ἀγαλλιῶνται πάντες πανταχοῦ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ φιλαδελφίᾳ.* Vgl. das syrische Fragment desselben Briefes (Feltoe, p. 47): „. . . in order that we may be in agreement one to another, churches to churches, bishops to bishops, priests to priests."

5) Vgl. Sententiae 1 (Caecilius de Biltha), 2 (Primus von Misgirpa), 3 (Nemesianus von Thubunas: „. . . haec omnia Ecclesia catholica loquitur" „nisi in Ecclesia catholica quae est una salvi esse non possunt"), 10 (Monnulus von Girba: „Ecclesiae catholicae matris nostrae veritas semper apud nos, fratres, et mansit et manet"), 14 (Theogonus von Hippo: „unum baptisma quod est in ecclesia sancta"), 17 (Fortunatus von Thuccaboris), 26 (Felix von Utina: „sinum matris Ecclesiae"), 27 (Quietus von Buruk: „. . . vitali baptismate quod in catholica Ecclesia est"), 33 (Felix von Bamaccora: „. . . Ecclesiae nostrae adversarii"), 37 (Vincentius von Thibaris: „Haereticos scimus esse priores quam ethnicos"), 44 (Pela-

gerecht, wenn man es mit dem Imperialismus vergleicht. Denn die Konföderation aller Kirchen, die sichtbar und hierarchisch ist, hat nichts Analoges mit dem Reich, das keine spontane Konföderation von Städten und Munizipien ist. — Die geographische Verteilung der Kirchen im Reich und ihre Gliederung um Metropolen ist unabhängig von den kaiserlichen Verwaltungsbezirken. — Dann reicht der Katholizismus im Orient über die Grenzen des römischen Reiches hinaus. Dionysius von Alexandrien erwähnte oben die Kirchen Mesopotamiens und sagt von ihnen, sie wären geeint mit der *ὁμονοία* aller andern Kirchen. Eusebius spricht fünfzig Jahre später von den Christen Persiens, Mediens, Parthiens; gegen Ende des zweiten Jahrhunderts predigte Pantänus das Evangelium in Indien, worunter Südarabien oder das axumitische Reich zu verstehen ist[1]). Der Katholizismus gleicht wegen dieser Zerstreuung viel mehr dem Judentum[2]). Er erhebt sich wie das Judentum und der Stoizismus zum Kosmopolitismus. Wer katholisch sagt, der sagt allgemein und stellt sich in eine Reihe, wo es keinen Unterschied der Rassen und der Reiche mehr gibt[3]).

Dieses Gefühl, dieser kirchliche Sinn, diese Liebe zur Einigkeit in der katholischen Kirche ist ein historischer Faktor, der seine ganze Kraft in dem Taufstreit erweist. Wenn man später mit Cyprian nicht streng ins Gericht ging, weil er in vielen Punkten geirrt, so kommt das daher, dass niemand wie er, selbst der hl. Irenäus nicht, in solcher Weise von der Einmütigkeit der Kirche und der Eintracht der Bischöfe gesprochen hatte. Die von ihm aufgeworfene Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe mochte offen bleiben und vielen Bischöfen noch

---

gianus von Luperciana: „Aut Ecclesia Ecclesia est, aut haeresis ecclesiae est . . .“), 46 (Felix von Marazana: „Una fides, unum baptisma, sed ecclesiae catholicae cui soli licet baptizare“), 60 (Rogatianus von Nova: „Ecclesiam Christus instituit, haeresim diabolus“), 79 (Clarus von Mascula). Vgl. Monceaux, II, 61 ff.

1) Harnack, Mission und Ausbreitung II, 121. Duchesne, Eglises séparées, S. 283—353: „Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain.“ Vgl. auch F. J. Dölger, *ΙΧΘΥΣ* in Röm. Quartalschrift 1909, S. 27 f.

2) Man erinnere sich, dass die Christen den Römern als eine Rasse galten, genau wie die Juden. Celsus spricht von „*διὰ τὸ ἰουδαίων καὶ χριστιανῶν γένος*“. Origenes, Contra Celsum IV, 23.

3) Minutius, Octavius 33.

unentschieden dünken: die Unterordnung der Meinungsverschiedenheiten unter die Pflicht, einig zu bleiben, und das Bewusstsein, dass diese Pflicht über alles gehe — „Salvo iure communionis diversa sentire“ sagt später Augustinus — waren stark genug, um praktisch diesen Konflikten ein Ende zu machen zur Zeit Cyprians sowohl wie zur Zeit des Irenäus. Man wundert sich, dass die protestantische Kritik sowenig diesem historischen Faktor Rechnung trägt, der nicht bloss eine grosse Idee ist — denn Ideen sind stumm und kalt —, sondern ein tiefes überzeugtes Bewusstsein des christlichen Glaubens darstellt.

Der Taufstreit hat also dazu beigetragen, die theoretische und lebendige Einheit im Katholizismus zu zeigen. Er hat seinen rechtmässigen Ursprung, der darin besteht, dass er apostolisch ist, in Erinnerung gebracht. Der römische Primat allein scheint auf den ersten Blick eine Einbusse gegenüber dem, was er am Ende des zweiten Jahrhunderts bedeutete, erlitten zu haben.

Wenn die Gallikaner und Josefinisten im Altertum eine Autorität suchen, um sich zu decken, so berufen sie sich auf den Bischof von Karthago [1]). Die Anglikaner und Altkatholiken zitieren mit Vergnügen die wenig massvollen Ausdrücke, die dem hl. Cyprian und Firmilian in ihrem Konflikt mit Papst Stephan entfahren sind, und preisen die unbeirrbare Unabhängigkeit in der Haltung dieser Heiligen der alten Zeit gegenüber dem Stuhl von Rom [2]).

Das heisst vergessen, dass in glücklicheren Stunden Cyprian „dem römischen Stuhle eine besondere Bedeutung zuerkennt, weil er der Stuhl des Apostels ist, dem Christus die apostolischen Gewalten zuerst erteilt hat, um so die Einheit dieser

1) Bossuet, Defensio declarationis cleri gallicani IX, 3—8. Vgl. vor allem 4: „Sancti Stephani papae contra rebaptizationem decretum, tota Sedis apostolicae auctoritate factum, et tamen concilii generalis sententiam merito expectatam.“ Dupin, De antiqua Ecclesiae disciplina (Paris 1686), p. 344. Febronius, De statu Ecclesiae et de legitima potestate romani pontificis, cap. VI, § 9. Döllinger, Das Papsttum (München 1892), S. 3.

2) Vgl. Reinkens, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche (Würzburg 1873), S. 28—48. Langen, Geschichte der römischen Kirche I (Bonn 1881), S. 333—346. Lightfoot, Christian ministry, S. 96, Puller, The primitive saints and the see of Rome[3], London 1900, S. 49—72 Gore, Roman catholic claims[6], London 1897, S. 117—119.

Gewalten und damit die Einheit der auf denselben ruhenden Kirche unmissverständlich deutlich zu zeigen, ferner aber auch deshalb, weil dem geschichtlichen Tatbestande gemäss die Kirche dieses Stuhles die Mutter und Wurzel der auf Erden sich ausbreitenden katholischen Kirche geworden ist. In einer schweren Krisis, die Cyprian in seiner eigenen Gemeinde zu bestehen hatte, hat er sich auf die römische Kirche (den römischen Bischof) berufen, als sei die Gemeinschaft mit dieser Kirche an sich die Gewähr der Wahrheit.“ [1]) Die „concordia episcoporum“, die durch einen solchen Primat bedingt ist, hat mit Gallikanismus nichts zu tun. Die traditionelle römische Stellung wird von dem Bischof nicht verkannt, nach dessen Ansicht der Kaiser Decius, „tyrannus infestus sacerdotibus“, es vorgezogen hätte, dass man in Rom einen Gegenkaiser erhoben hätte, als dass er sehen musste, dass ein Bischof in der Person des Cornelius erwählt wurde [2]). Die traditionelle römische Stellung wird von dem nicht verkannt, der einmal von der „ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est“ und vom römischen Stuhl als dem Platz Petri, „locus Petri“, gesprochen hat. Diese Sprache war die überlieferte. Irenäus würde in ihr seine eigenen Auffassungen wiedererkannt haben, und Papst Victor oder Callistus hätten nicht gemeint, dass Papst Stephan etwas Neues einführte, wenn er beanspruchte, als Stellvertreter des Apostels Petrus Bischof der Bischöfe in der Kirche der Kirchen zu sein.

---

1) Harnack, Dogmengeschichte I[4], 420. Vgl. Loofs, S. 209.

2) Cyprian, Epist. LV, 9: „. . . sedisse intrepidum Romae in sacerdotali cathedra eo tempore cum tyrannus infestus sacerdotibus Dei . . . multo patientius et tolerabilius levari adversus se aemulum principem quam constitui Romae Dei sacerdotem.“ Harnack, Mission und Ausbreitung II, 211. Vgl. damit, dass Aurelian im Jahre 272 in Antiochien die Bischöfe Italiens und Roms zu Schiedsrichtern über die Rechtmässigkeit des dortigen Bischofs machte. Eusebius KG, VII, 31.

Schlussbemerkungen.

Wenn in der Friedenszeit nach Konstantin die Kirchenväter sich zurückversetzten in die drei Jahrhunderte, in denen das Christentum die Welt erobert hatte, konnten sie sich begreiflicherweise nicht vor der Einsicht verschliessen, dass die Schnelligkeit, mit der diese Eroberung erfolgt war, ein Beweis für den Beistand Gottes war.

In gleicher Weise staunen die Historiker unserer Tage darüber. Siebzig Jahre nach Gründung der ersten nichtjüdischen Gemeinde in Antiochien, so schreibt einer dieser Historiker, berichtet Plinius an Trajan vom Christentum in der entlegenen Provinz Bithynien, es sei ein Eindringling, der die alten heidnischen Kulte gefährde; siebzig Jahre nach Plinius zeigt uns die Osterfrage, dass eine Konföderation von Kirchen besteht und sich, mit ihrem Mittelpunkt in Rom, bis Lyon, bis Edessa ausbreitet; wieder siebzig Jahre später erklärt Kaiser Decius, er würde lieber in Rom einen Gegenkaiser ertragen als den damals vakanten Bischofsstuhl wieder besetzt sehen.

Die Eroberung der alten Welt war durch das Judentum versucht worden. Aber, Origenes hat es uns gesagt, das Judentum war ein Volk durch seine Rasse und sein Gesetz. Wenn die Juden unter den Heiden die Gottesfurcht und den Jahvekult verbreiteten, liessen sie es nicht merken, dass die „Gerechtigkeit" nur um den Preis der ungeschmälerten Beobachtung des Gesetzes, angefangen mit der Beschneidung, erworben werden kann. Der Grieche muss Jude werden, wenn er zum Volk Gottes gehören will. Was das hellenistische Judentum betrifft, so konnte es sich als eine „Philosophie" hinstellen, aber dadurch wurde es ein Zwitterding, dem die Zukunft versagt bleiben musste.

Das wahre Wesen des Christentums, sein göttlicher Ursprung zeigte sich bei seinem Entstehen darin, dass es weder eine Philosophie noch ein Volkstum, sondern eine Offenbarung

und eine Kirche war. Es war die Predigt Jesu vom Gottesreich, nicht von einem eschatologischen Gottesreich, sondern von einem Reich der Innerlichkeit und Ueberweltlichkeit zugleich, von einem Reich, das durch Jesus geoffenbart und durch ihn eröffnet war. Es war Glaube und Leben: Jesus war die Wahrheit und der Weg, und es ward alsbald offenbar, dass diese Wahrheit von Gott war, und dass die Jünger auf diesem Weg wandelten, nicht wie Schafe ohne Hirten, sondern wie eine Herde, die sich führen lässt. Die Jünger waren die Berufenen (κλητοί); die Herde, die sie bildeten, war die ἐκκλησία. Als Jesus zum Vater zurückkehrte, war ein Hirt nötig, die Schafe und Lämmer zu weiden: auf Petrus sollte die Kirche gegründet sein. Die Botschaft vom Gottesreich fand ihre Ergänzung in der Botschaft von der Herde. An die Stelle des Gesetzes Gottes trat das Reich Gottes, an Stelle des Gottesvolkes, eines Volkes von Fleisch und Blut, trat eine übernatürliche und soziale Gemeinschaft, losgelöst von jedem Rassenbegriff, die sichtbare und universale Kirche Gottes. All das ist von Jesus verkündigt und eingesetzt.

Der Lehre von der Kirche wegen geben wir nichts von der Lehre der Erlösung preis. Wir unterscheiden das Reich der Kirche und die Kirche der Erlösung. Glauben und Taufe brachten den Gläubigen in eine übernatürliche Verfassung, die ihn zum Glied eines und desselben unsichtbaren mystischen Leibes machte: er war mit Gott versöhnt durch das Blut Jesu Christi; seine Sünden waren abgewaschen; nicht er lebte, sondern Christus in ihm; er war ein neues Geschöpf, bestimmt für das ewige Leben. Aber diese innere Rechtfertigung hätte den Christen in der Welt vollständig isoliert gelassen, denn von selbst schloss sie nicht eine äussere Verbindung, einen Hirten und eine Herde, in sich.

Die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel führte dagegen allenthalben die Christen zur Organisation von sichtbaren, geordneten Gemeinden, von Brüderschaften, in denen weder Jude, noch Grieche, noch Scythe, weder Sklaven noch freie Bürger waren, sondern denen allen Jesus alles war. Die Christen waren Brüder einer Gemeinschaft, die freilich übernatürlich, aber ebenso unmittelbar auch sozial war. Wenn wir den Ausdruck der Philologie entnehmen dürfen, der nach allem nur ein Anklang an Cyprian ist, so könnten wir sagen,

das Christentum sei von Anfang an eine „religion agglutinante“ gewesen. Der Individualismus hatte niemals in ihm Geltung.

Es ist bemerkenswert, dass nach dem apostolischen Zeitalter im Verlauf der ersten drei Jahrhunderte die Ausbreitung des Christentums nicht durch Missionäre erfolgte. Der hl. Paulus, der das Evangelium nach Cypern, Galatien, Macedonien, Achaia, vielleicht auch nach Spanien trug, ist der Missionär par excellence, aber er fand keine Nachfolger in den folgenden Generationen. Die Nachfolger der Apostel sind nicht Missionäre, sondern Bischöfe. Das Christentum gewinnt nun allmählich im stillen an Boden, es breitet sich immer weiter aus von Station zu Station an den grossen Römerstrassen; davon, wie das römische Afrika das Evangelium erhielt, berichtet uns die Geschichte nichts, ebensowenig von Grossbritannien. Tertullian und Cyprian, denen offenbar uns unbekannte Einzelheiten über die Verkündigung des Evangeliums in Afrika bekannt waren, fassten die Verbreitung des Christentums als eine Genealogie von Kirchen auf, indem eine Mutterkirche Töchterkirchen erzeugte. Und wahrscheinlich hat sich das Christentum allenthalben, wo es auf die Dauer festen Fuss fasste, in dieser Weise ausgebreitet. Die Fortpflanzung des Evangeliums geschah durch eine Vermehrung der Kirchen, analog der Fortpflanzung von Zellen.

Doch weit entfernt, dass diese Vermehrung der Kirchen gleich der der Synagogen unbegrenzt war, war sie vielmehr dahin gesetzlich geregelt, dass es nur eine Kirche in jeder Stadt gab. Origenes hob nicht ohne Grund die Analogie jeder Ortskirche mit der Stadt hervor. Wenn es eine zeitlang unter den „Erstlingen“, wie Paulus sagte, Hauskirchen gab, so verschwindet rasch die Spur solcher gelegentlicher Einrichtungen. Der hl. Cyprian und schon lange vor ihm der hl. Ignatius sind Zeugen für den Grundsatz, dass jede Stadt nur eine Kirche hat. Alle diese Einzelgemeinden haben dieselbe hierarchische Struktur: eine Gemeinschaft von Gläubigen und zu ihrer Leitung ein Presbyterium und einen Bischof. Gesetzt, der monarchische Episkopat, wie man ihn nennt, habe eine gewisse Zeit zu seiner Ausbildung gebraucht, so ist nicht weniger gewiss, dass dieses Ziel in allen Gemeinden im zweiten Jahrhundert erreicht war. Wenn man mancherlei Analogien zwischen den Stadtmagistraten und dem ordo der Kirchen findet — was die kirchliche Hierarchie karakterisiert, ist nicht eine auf be-

stimmte Zeit gewählte Obrigkeit, sondern das lebenslängliche Priestertum. Die Hierarchie ist unabhängig von den Charismen oder ausserordentlichen Geistesgaben: sie ist eine von den Aposteln ererbte Gewalt, ein lebendiges Lehramt, welches das der Apostel fortsetzt.

Eine Kirche in jeder Stadt, ein Bischof für jede Kirche, alle Kirchen untereinander in ständiger Verbindung durch Gäste und Briefe, durch Hilfeleistungen und Mahnungen, alle untereinander verbunden und festgewurzelt in dieser Einheit durch das Bewusstsein, das sie von dieser haben: Dieses tatsächliche Verhältnis hat nicht die Einheitlichkeit der hierarchischen Struktur oder die grundlegende Einheit im Glauben, in Kultus und Disziplin herbeigeführt; es lassen sich keine Bemühungen nachweisen, um diese vierfache Einheit herbeizuführen, sondern nur, um sie zu schützen. Was man seit Ritschl an Umständen anführt, welche diese Einheit herbeigeführt haben sollen, beweist nichts, denn es liegt hierbei nur eine petitio principii vor. Dieser tatsächliche Zustand erklärt sich dagegen, wenn jede Kirche, die durch Abzweigung von einer Mutterkirche entstand, eine ererbte Tradition bewahrte, die ihr die Hierarchie, den Glauben, die Liturgie und die Disziplin brachte.

Aus all dem muss man schliessen, dass das Christentum sich als eine Autoritätsreligion ausgebreitet und festgesetzt hat. Es ist nicht ein ansteckend fortwirkender Enthusiasmus gewesen, wie man ihn bei gewissen „Erweckungen“ finden kann, eine Ausgiessung von Geistesgaben, von Prophetien und ausserordentlichen Wegen: Diese charismatischen Aeusserungen sind von Anfang an untergeordneter Art gewesen, geradeso wie es mit ihnen in den jüdischen Synagogen gewesen war. Denn für die Gemeinden des Urchristentums war die Autorität so selbstverständlich wie für die Synagogen. Recht auf Häresie gab es ebensowenig für den Christen in seiner Kirche wie für den Juden in seiner Synagoge. Man stiess den Häretiker aus der Christengemeinschaft, wie es mit dem notorischen Sünder geschah. Man glaubte und handelte entsprechend dem, was überliefert worden war; was neu und nicht damit in Einklang war, konnte nur fremdartig und Ueberlieferung von Menschen sein. Es gab eine göttliche Ueberlieferung.

Man kann nicht mit einem Renan entlehnten Wort Harnacks sagen, dass die Mittelmässigkeit die Autorität begründet hat;

wahr ist dagegen, dass das Evangelium die Autorität begründet hat. Man bekehrte sich auf das Wort der Apostel, die von Christus gesandt waren: Das Wort des Herrn und der Apostel, welches das der Propheten fortsetzte, war Gottes Wort, wie es für die Juden das Gesetz war. Und wie das Wort des Herrn und der Apostel nicht von Anfang an geschrieben war, war die Tradition vor der neuen Schrift verpflichtend. Es gab also ein heiliges Erbe, dessen Inhalt die Botschaft Gottes war. Wenn die Presbyter des zweiten Jahrhunderts demütig zu den spitzfindigen und listigen Häretikern sprachen: „Wir sagen, was wir gelernt haben", so gaben sie damit dem echten, dem christlichen Glauben eigenen Kennzeichen Ausdruck: denn dieser war niemals eine Religion des freien Geistes, sondern wurde wie ein anvertrautes Gut gehütet.

Würde man eine Religionskarte der alten Welt entwerfen, so wie es sich tun lässt, und wie sie für gewisse Gegenden, z. B. die Provinz Asien entworfen worden ist, so würde sie voll einschneidendster Gegensätze erscheinen. Diese Verschiedenheiten der einzelnen Gegenden, die sich in den heidnischen Religionen so bemerkbar machten, zeigen sich stark ausgesprochen im Gnostizismus, wo man bald den syrischen vom alexandrinischen, den asiatischen vom römischen unterscheiden kann: Der Gnostizismus ist ein treffliches Beispiel für religiösen Synkretismus, der in ständigem Wechsel ist, und der nach den Gegenden, in denen er sich ausbreitet, und den Leuten, die ihn verbreiten, verschiedene Elemente sich assimiliert. Selbst beim Montanismus, der spät entstand und vielmehr durch die katholische Atmosphäre bedingt ist, blieb eine ähnliche Differenzierung nicht aus: er ist nicht derselbe in Phrygien wie in Afrika.

Das Christentum dagegen erscheint mit einer wunderbaren Gleichartigkeit ausgestattet. Es ist nicht wie der Mithraskult die Religion einer Sonderklasse, denn es sucht seine Anhänger in allen Klassen, angefangen vom Sklaven Onesimus bis zum Konsular Flavius Clemens. Seine Anhänger sind freilich vorwiegend schlichte und ungebildete Leute aus dem Volk, *„tenuiores"* und *„simpliciores"*. In einer Provinz wie Bithynien sieht der Schöngeist Plinius in den Bekehrten jeden Alters, jeden Standes und Geschlechtes nur „einen schlimmen, masslosen Aberglauben". So mochte es allenthalben in den Augen voreingenommener Leute wie Plinius erscheinen. Das Wunder-

bare ist, dass das Christentum, das so tief in die Seele der heidnischen Menge drang, dadurch nicht verändert wurde und sich nicht mit all den Irrtümern vermischte, die z. B. im Kolosserbrief oder der Botschaft an die sieben Kirchen der Apokalypse genannt sind.

Im Gegenteil, je mehr sich zeigt, dass die Gefahr gross ist, um so strenger erscheint auch die Wachsamkeit in jeder Kirche. Die Kirchen sind gerüstet, um die Reinheit des Glaubens und der Sitten zu verteidigen: der Rigorismus ist der gleiche, die jungfräuliche Kirche hält fest an dieser doppelten Enthaltsamkeit. Die Erfahrung, dass der Glaube überall der gleiche sei, drängte sich jedem Christen auf, welche Kirchen er immer besuchen mochte, so dem Abercius, dem Hegesipp, dem Papias. In jeder Kirche machte die Autorität aus dem Gläubigen nicht den Schüler einer Schule, sondern den Soldaten eines Heeres; er war durch eine Verpflichtung gebunden, die dem sacramentum, dem Soldateneid glich, und er verpflichtete sich zu seinem Glauben wie zu seinem Verhalten, von dem er ständig seiner Kirche und seinen Führern Rechenschaft ablegen musste. Darin lag kein Zwang und keine Unterdrückung aus dem tiefen Grunde, weil der Glaube diese Einmütigkeit erforderte, und weil das Aufgeben dieser Einmütigkeit bedeutete, dass man den Glauben, die Wahrheit und das Heil verliess, um ein Kind Satans zu werden.

Diese Einmütigkeit in jeder Kirche und unter den einzelnen Kirchen war nur möglich dank der Autorität der „Presbyter", wie man sie nannte. Die „Presbyter" hüteten die überkommene Ueberlieferung, die Katechese für Glaube und Sitten, die sich von Anfang an gebildet hatte, die „Dogmen" des Herrn und der Apostel. Sie kümmerten sich nicht um die „überredenden Worte menschlicher Weisheit". Sie beanspruchten höchstens „Erklärungen der Herrenworte zu geben". Papias ist nebst vielen andern der Typus des „Presbyters" des zweiten Jahrhunderts. Als die grossen Gnostiker wie Valentin auftraten, brauchten sich die „Presbyter" nicht erst von Lyon bis Edessa ins Einvernehmen zu setzen: seit langem war die Christenheit in jeder Kirche gegen das Eindringen der „falschen Weisheit" und „profaner Wortneuerungen" geschützt. Wenn sie es nicht gewesen wäre, was wäre da von ihr vom Jahr 100 oder 120 an übrig geblieben?

Um das Jahr 100 erstreckte sich diese Gleichartigkeit der Christenheit in der hierarchischen Gliederung, im Glauben und in der Disziplin ihrer Gemeinden auf alle Provinzen des römischen Reiches und ging im Orient über seine Grenzen hinaus. Die Kirchen und die „Presbyter" hatten die alte Welt für einen Glauben gewonnen, der, hinausgetragen und festbegründet bis an die Grenzen der bewohnten Erde, wie man damals meinte, den Namen „katholisch" rechtfertigte, den man ihm seit etwa einem Jahrhundert gab. Das Wort Pauli hatte sich erfüllt, der verkündet, Gott habe, was als töricht galt vor der Welt, ausgesucht, um die Weisen zu beschämen, und was schwach war, um die Starken zu beschämen, und was nicht vorhanden war, um das Vorhandene zu stürzen. Die „Presbyter" hatten mit ihrem Kriterium der Tradition und praescriptio novitatis die Kirchen vor schlimmen synkretistischen Störungen geschützt, welche sie am Ende des apostolischen Zeitalters und des zweiten Jahrhunderts bedrohten. Die Gleichförmigkeit des Glaubens der Kirchen, die ununterbrochene Nachfolge, die sie durch die Bischöfe mit den Aposteln verband, der Beistand des Hl. Geistes, der den Aposteln durch Christus versprochen war, bilden die dreifache Rechtfertigung des Katholizismus. Aber es erheben sich weitere Fragen.

Hatte der Hl. Geist nicht die Aufgabe, neue Offenbarungen mitzuteilen? Sicherlich war an ein anderes Evangelium als das der Apostel nicht zu denken. Aber war die Zahl der Propheten vollständig? Die Kirchen setzten den Kanon des Neuen Testamentes fest und machten damit dem Schwanken ein Ende, das hier und da über die Kanonizität der einen oder andern apostolischen oder prophetischen Schrift herrschte. Ein Beweis für die Strenge der Kirchen liegt darin, dass Schriften wie die Didache, die man in Alexandrien hochschätzte, und wie der Pastor des Hermas, der in Rom in Ansehen stand, aus dem Kanon ausgeschlossen blieben. Als zur Zeit des Montanismus neue Prophetien unter Berufung auf den Geist sich Geltung zu verschaffen bemühten, herrschte allenthalben der Grundsatz vor, dass die Offenbarung abgeschlossen sei.

War der Kanon des Glaubens nicht wenigstens von der Dialektik beeinflusst? Die Philosophie der Griechen war in den Augen des Irenaeus und Tertullian nur eine irdische und gefährliche Sophistik: Die Verwendung, die sie seitens der

grossen Gnostiker erfahren hatte, konnte nur die Kirchen in ihrer ablehnenden Haltung bestärken. Apologeten dagegen wie Justinus beriefen sich auf sie, um dem christlichen Glauben in der Meinung der Heiden Achtung zu verschaffen. Clemens von Alexandrien und Origenes traten dafür ein und brachten die Auffassung, übrigens nicht ohne Widerspruch, zur Geltung, dass eine philosophische Propädeutik dem Glauben vorhergehen und auf ihn vorbereiten könne, und dass der geoffenbarte Glaube sich zu einer katholischen Gnosis entfalten könne. Die mit der Vernunft operierende Apologetik und die deduktive Theologie näherten sich so einander, wie es später zur Zeit des hl. Thomas von Aquin mit der Philosophie des Aristoteles geschehen sollte, gegen den sich Tertullian so hart ausspricht. Man schlug wie mit Bedauern diese Wege der Diskussion ein. Es blieb wenigstens über alle Diskussion erhaben, dass der Kanon des Glaubens die Norm wäre, die den Massstab für jeden Gedanken abgebe, und dass nur die kirchliche Gnosis rechtmässig wäre.

Die kirchliche Glaubensregel wurde durch die Einmütigkeit der Kirchen oder der Bischöfe offenbar: wenn über etwas in der ganzen Kirche Einmütigkeit herrschte, so konnte das nur eine von den Aposteln ererbte Ueberlieferung sein. Die Echtheit der Ueberlieferung fand ihre Bestätigung durch die Tatsache, dass sich in den Hauptkirchen die Abfolge der Bischöfe unmittelbar an die Bischöfe anknüpfte, welche sie gegründet hatten. Unter den Kirchen apostolischer Gründung war die glorreichste die, welche die Apostel Petrus und Paulus in Rom gegründet hatten, wo man ihre Gräber hütete. Der Bischof von Rom war der Nachfolger nicht von Petrus und Paulus, sondern von Petrus allein; er nahm seine Stelle ein, er sass auf seinem Stuhle. Das Zeugnis der römischen Kirche in Sachen des Glaubens galt als Zeugnis der ganzen katholischen Kirche.

In der griechischen sowohl wie in der lateinischen Christenheit glaubte man vor Cyprian in der Zeit des Origenes, dass die Bischöfe die Richter in Glaubenssachen und die Schiedsrichter bei Streitigkeiten wären, und man erkannte dem Bischof von Rom eine Oberleitung zu, die ihm kein anderer Bischof streitig machte. In der Frage des Montanismus hatten die Gegner des Montanismus und die Montanisten selbst sein Urteil angerufen, in dem Osterfeststreit hatte Rom der ganzen Christen-

heit Weisungen zugehen lassen. Wir kennen für das zweite Jahrhundert das Zeugnis des Ignatius und des Irenaeus.

Diese Tatsachen und Texte bilden nicht die Geschichte des Papsttums, aber sie werfen ein helles Licht auf das Leben der Christenheit und lassen die Stellung, welche die cathedra Petri in ihr einnahm, klar erkennen. Das Bewusstsein, das ein Papst wie Callist oder Stephanus im dritten Jahrhundert davon hatten, war keine Neuerung oder Anmassung, sondern eine Ueberlieferung, die bis auf die vom Herrn dem Petrus gegebene Verheissung zurückgeht.

Die Schnelligkeit der Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, und zwar unter dem Druck kaiserlicher Verfolgungen, ist also nicht die einzige Tatsache, die den Historiker überrascht: viel erstaunlicher noch ist die innere und organische Entwicklung der Christenheit. Weit entfernt, dass das Christentum, wie protestantische Historiker meinen, eine Reihe von Krisen und Umbildungen ist, die doch nur Verschiedenheiten und Zerfall hätten hervorbringen können, ist es Katholizität, Einheit, Gleichförmigkeit; das ist es im Jahre 200, im Jahre 250, nach zweihundertjährigem Bestehen. Der monarchische Episkopat hat nichts mit einem gelungenen Staatsstreich, der römische Primat nichts mit einem gewaltsamen Handstreich zu tun, die Einheit der Kirche hat nichts an sich von mühseliger und langwieriger Arbeit mit vereinten Kräften, mit Erfolgen und Niederlagen. Weder die römische Kirche noch eine andere haben die Hauptarbeit für die Einheit geleistet. Das Gleiche kann man vom römischen Primat sagen, der von allen anerkannt wurde, noch ehe er von Rom in Anspruch genommen wurde: es hat ihm selbst im dritten Jahrhundert nicht an Widerspruch gefehlt, nachdem der Primat im zweiten Jahrhundert erhoben worden war. Rom indessen — man erinnere sich nur an den Brief des hl. Clemens — kämpfte nicht für sein Recht, dessen göttlicher Herkunft es sich bewusst war: es übte das Recht einfach aus. So ist der Katholizismus gewachsen wie ein Baum — der Vergleich geht auf den hl. Paulus zurück — wie ein Baum, der sich ausbreitet nach seinem Wesen, unter ständigem Beistand Gottes selbst, der ihn gepflanzt hatte.

Wie viele Stürme sind seit den Tagen des Clemens und Stephan über diesen grossen Baum dahingebraust, der allzeit

aufrecht stand! Wie oft haben nicht böswillige Holzfäller ihre Axt gegen seine Zweige erhoben! Die römische Kirche bleibt wie zur Zeit des Irenäus und Ignatius das unversehrte Herz der „Grosskirche“; aber wie viele Kirchen sind nicht seit Jahrhunderten von ihr getrennt, wieviel Schäflein verloren! Der Historiker kann nicht ohne Wehmut daran denken in Erinnerung an den werdenden und sieghaften Katholizismus der ersten drei Jahrhunderte. Ich wenigstens würde dieses Buch nicht geschrieben haben — zumal nicht in der schweren Stunde, da es geschieht — wenn ich nicht der Ueberzeugung wäre, dass die Geschichte des Urchristentums fähig wäre, in den abirrenden Kirchen das Heimweh zu wecken nach der Einheit, und in den Christen, die der Kirche fernstehen, die Anschauung vom wahren Glauben.

Jos. Kösel'sche Buchhandlung, Kempten und München.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Sammlung Kösel

Kompendien des Wissens und der praktischen Weltkunde
Gemeinverständliche Arbeiten erster Autoren.

Die „Sammlung Kösel" will auf zuverlässige, leichtfaßliche und fesselnde Art in die wichtigsten Gebiete des theoretischen Wissens und der praktisch-technischen Weltkunde einführen. Ihre Eigenart, welche sie von allen ähnlichen Unternehmen unterscheidet, beruht namentlich darauf, daß alle Mitarbeiter durchwegs hervorragende Fachmänner und angesehene Gelehrte, sich einer strengen Objektivität befleißigen. Mit festen und einheitlichen Gesichtspunkten der Stoffbehandlung verbindet sich eine besonders geschickte und eigenartige Wahl der Themen. Weitaus die Mehrzahl der behandelten Stoffe ist noch niemals in solcher knappen Form und Gemeinverständlichkeit behandelt worden.

Außer Wettbewerb gegenüber ähnlichen Sammelunternehmungen in bezug auf redaktionelle Sorgfalt und Einheitlichkeit des Programms.

Mk. 1.— **Jedes Bändchen in Leinwand gebunden.** **Mk. 1.—**

Verzeichnis der bisherigen Bände nach Wissenszweigen:

1. Philosophie und Pädagogik.

Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke. Von Hofrat Dr. O. Willmann, Universitäts-Professor i. P. in Salzburg. (Nr. 28.)
Die Hauptformen der Weltanschauung. Von P. Friedrich Klimke, S. J. in Krakau (Nr. 57.)
Die Grundfragen der Ethik. Von Dr. M. Wittmann, Professor der Philosophie am Lyzeum in Eichstätt. (Nr. 29.)
Recht, Staat und Gesellschaft Von Exz. Geheimrat Dr. Georg Freiherr von Hertling, Reichsrat der Krone Bayern, Universitäts-Professor in München. (Nr. 1.)
Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Von Dr. Joseph Endres, Lyzeal-Professor in Regensburg. (Nr. 22.)
Geschichte der Pädagogik. Von Dr. Wendelin Toischer, Univ.-Prof. in Prag. (Nr. 13.)
Das Lehrerinnenwesen in Deutschland. Von Pauline Herber, kgl. Seminarlehrerin in Boppard. (Nr. 5.)

Weitere Bände folgen.

2. Religionswissenschaft, Theologie, Liturgik.

Verfassung und Organisation der Kirche. Von Msgr. Dr. Paul Maria Baumgarten, päpstlicher Hausprälat und Konsistorialrat in Rom. (Nr. 2.)
Die Kirche der Cateiner in ihren Liedern. Von Dr. Guido Maria Dreves †. (Nr. 16.)
Die Messe im Morgenland. Von Dr. Anton Baumstark in Sasbach. (Nr. 8.)
Geschichte der Kirchenmusik. Von Stiftskapellmeister Dr. Karl Weinmann, Dozent an der Kirchenmusikschule in Regensburg. (Nr. 6.)
Deutsche Mystiker. Band I: Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von Dr. Wilhelm Oehl in Wien. (Nr. 35.)
Franziskus-Legenden. Ausgewählt für das deutsche Volk von Dr. P. Heribert Holzapfel, im Franziskanerkloster in München. (Nr. 15.)
Johann Michael Sailers Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Dr. Remigius Stölzle, Professor der Philosophie an der Universität Würzburg. (Nr. 41—42.)

Weitere Bände in Vorbereitung.

3. Rechts- und Staatswissenschaften.

Recht, Staat und Gesellschaft. Von Exz. Geheimrat Dr. Georg Freiherr von Hertling, Reichsrat der Krone Bayern, Universitäts-Professor in München. (Nr. 1.)
Deutsche Reichsverfassung und Reichsverwaltung. Von Amtsgerichtsrat W. Coermann in Straßburg. (Nr. 25.)
Die Arbeiterversicherung in den Kulturstaaten. Unter besonderer Berücksichtigung Deutschlands von C. Witowski, Direktor im Reichs-Versicherungsamt. (Nr. 38.)
Die Sittlichkeitsgesetzgebung der Kulturstaaten. Von Geheimrat Hermann Roeren, Oberlandesgerichtsrat in Köln. (Nr. 14.)
Mietrecht des deutschen Reiches. Von Dr. Josef Loewe, Rechtsanwalt in Berlin. (Nr. 36.)

Weitere Bände in Vorbereitung.

Jos. Kösel'sche Buchhandlung, Kempten und München.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Sammlung Kösel. (Fortsetzung.)

4. Volkswirtschaftslehre.

Deutsche Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Von Dr. Georg Neuhaus, Direktor des statist. Amtes in Königsberg. (Nr. 12.)
Eisen und Stahl. Von Ingenieur Dr. Alois Wurm, Betriebsdirektor in Osnabrück. (Nr. 4.)
Das moderne Wohnungsproblem. Von Dr. Hans Rost in Augsburg. (Nr. 30.)
Das Zeitungswesen. Von Redakteur Tony Kellen in Essen. (Nr. 17.)

Weitere Bände in Vorbereitung.

5. Mathematik und Naturwissenschaften.

Einführung in die elementare Mathematik. In zwölf Vorträgen von August Schuster in Zürich. (Nr 33.)
Mathematische Geographie. Von Dr. H. P. Baum, Gymnasial-Professor in Baden. (Nr. 7.)
Die Fixsterne. Von Dr. Jos. Plaßmann, Gymnasial-Professor und Universitätslektor in Münster. (Nr. 3.)
Deutsche Physiker und Chemiker. Von Professor A. Kistner in Sinsheim i. E. (Nr. 23.)
Die Physik im Dienste der Medizin. Von Ingenieur Fr. Dessauer, Direktor der elektro-techn. Institute in Frankfurt-Aschaffenburg, u. Dr. Paul C. Franze, Arzt in Bad-Nauheim. (Nr. 9.)
Die Hauptprobleme der Biologie. Von Dr. Bernhard Dürken in Göttingen. (Nr. 40.)
Der Mensch. Ein anthropologischer Grundriß. Von Johannes Bumüller in Aufhausen. (Nr. 20—21.)

Weitere Bände in Vorbereitung.

6. Technische Wissenschaften.

Kraftmaschinen und Kraftübertragung. Von Dipl.-Ing. Gg Siemens in Essen. (Nr 34.)
Eisen und Stahl. Von Ingenieur Dr. Alois Wurm, Betriebsdirektor in Osnabrück. (Nr. 4.)
Die Physik im Dienste der Medizin. Von Ingenieur Fr. Dessauer, Direktor der elektro-techn. Institute in Frankfurt-Aschaffenburg, und Dr. Paul C. Franze, Arzt in Bad-Nauheim. (Nr. 9.)
Deutsche Physiker und Chemiker. Von Professor A. Kistner in Sinsheim i. E. (Nr. 23.)

Weitere Bände in Vorbereitung

7. Erdkunde.

Mathematische Geographie. Von Dr. H. P. Baum, Gymnasial-Prof. in Baden. (Nr. 7.)
Der Kampf um den Nordpol. Von Dr. Hermann Cardauns in Bonn. (Nr. 39.)

Weitere Bände in Vorbereitung.

8. Literaturwissenschaft.

Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. Von Joseph Frhr. von Eichendorff. Neu herausgegeben und eingeleitet von Universitäts-Professor Dr. Wilhelm Kosch in Freiburg (Schweiz). (Nr. 10—11).
Geschichte der französischen Literatur. Von Dr. Nikolaus Welter, Gymn.-Professor in Luxemburg (Nr. 26—27.)
Geschichte der dänischen Literatur. Von Johannes Jörgensen in Charlottenlund. (Nr. 19.)
Geschichte der polnischen Literatur. Von Martin Switalski, Gymnasial-Professor in Braunschweig. (Nr. 24.)
Das griechische Drama und seine Wirkungen bis zur Gegenwart. Von Adolf Müller, Professor an der Gelehrtenschule in Kiel. (Nr. 18)
Die Kirche der Cateiner in ihren Liedern. Von Dr. Guido Maria Dreves †. (Nr. 16.)
Deutsche Mystiker. Band I: Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von Dr. Wilhelm Oehl in Wien. (Nr. 35.)
Deutsche Volksschwänke des 16. Jahrhunderts. Ausgewählt und herausgegeben von Joseph Weigert in Mockersdorf. (Nr. 32.)
Franziskus-Legenden. Ausgewählt für das deutsche Volk von Dr. P. Heribert Holzapfel, im Franziskanerkloster in München. (Nr. 15.)

Weitere Bände in Vorbereitung.

9. Musikwissenschaft.

Die deutsche Musik im 19. Jahrhundert. Von Dr. Fritz Volbach, Univ.-Professor und Univ.-Musikdirektor in Tübingen. (Nr. 31.)
Geschichte der Kirchenmusik. Von Stiftskapellmeister Dr. Karl Weinmann, Dozent an der Kirchenmusikschule in Regensburg. (Nr. 6.)

RETURN TO ⟶ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

JUL 10 1979		
REC. CIR. JUL 22 '80		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 40m, 3/78 BERKELEY, CA 94720

YC 99643

M205950

BR195
C3B33

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY